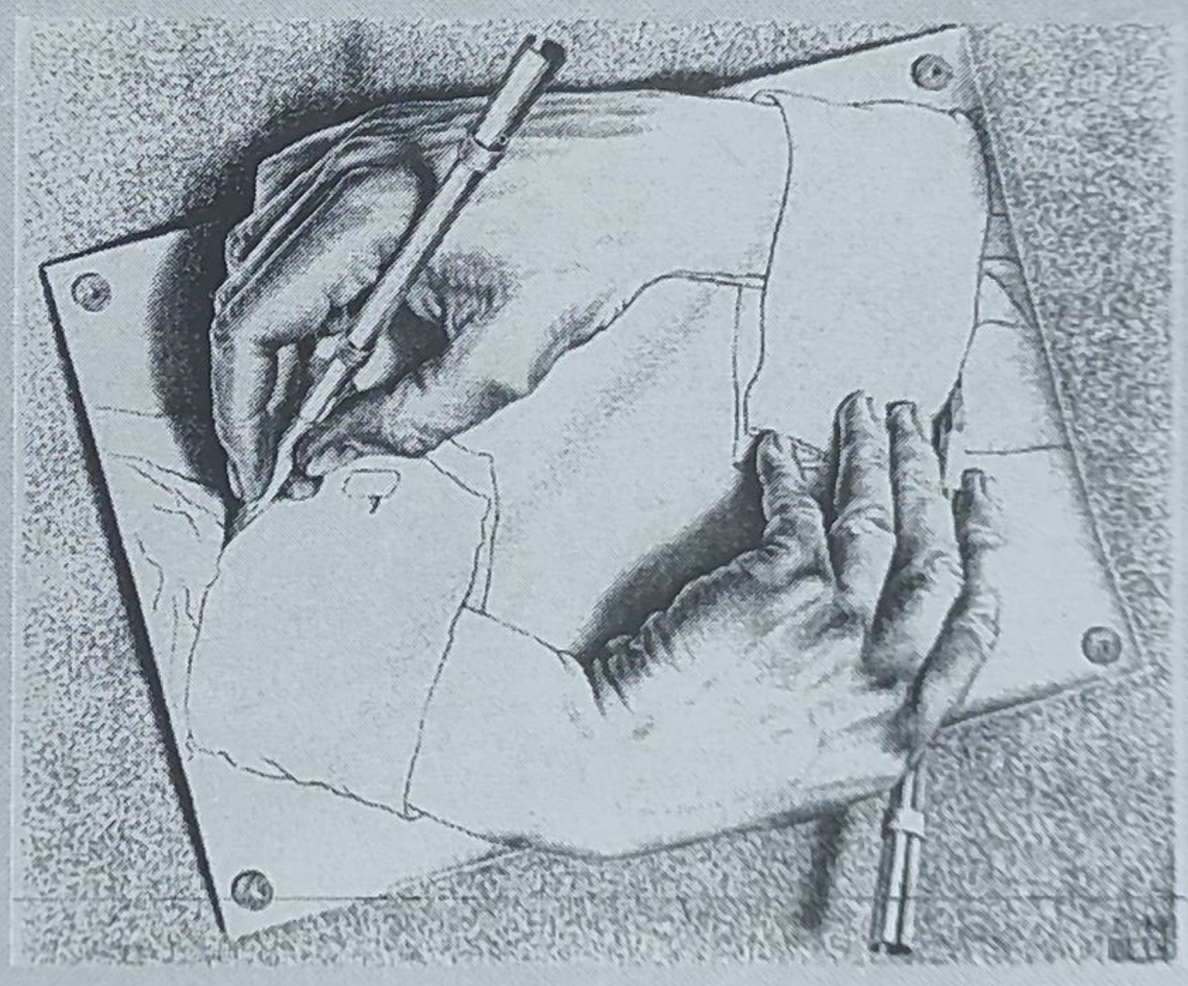
PHILOSOPHIA

Adrian Miroiu

METAFIZICA LUMILOR POSIBILE ȘI EXISTENȚA LUI DUMNEZEU



Editura ALL

III 227 438

METAFIZICA LUMILOR POSIBILE
ŞI
EXISTENŢA LUI DUMNEZEU

CUVÎNT ÎNAINTE

Lucrarea pe care o propun aici cititorului reprezintă o parte a unei încercări mai extinse de abordare, în perspectiva filosofiei analitice şi a logicii moderne, a unui teme venerabile: argumentul ontologic pentru existenţa lui Dumnezeu, a cărui formă pe deplin explicită se închegase deja în secolul al XI-lea, în scrierile lui Anselm din Canterbury. Încercarea de care aminteam urmează două căi. Pe prima dintre ele se regăsesc strădaniile unor filosofi precum Kant, Frege ori Russell de a formula ca presupunere centrală a argumentului lui Anselm teza că existenţa este o proprietate a obiectelor. La temelia argumentului, au sugerat ei, se află una dintre cele mai îndărătnice iluzii filosofice: aceea că noi folosim expresia "există" în acelaşi fel în care folosim expresiile care exprimă proprietăţile obişnuite ale obiectelor, deci pentru a spune ceva despre obiecte. Cum se vede, pe această cale argumentul anselmian ne duce cu mult dincolo de porţile de intrare în ontologie.. Convingerea mea este că el oferă un context privilegiat de a purcede, astăzi, la reconstrucţia acestui domeniu tradiţional de investigaţie filosofică.

Meandrele acestei variante de abordare a argumentului anselmian nu vor fi cercetate în lucrarea de faţă; o prezentare a lor, a ipotezelor pe care am încercat să le formulez, se află într-un volum care sper că va fi publicat în curînd cu titlul ***Existenţa lui Dumnezeu. Argumentul ontologic.***

Cea de-a doua cale de a contrui argumentul a fost indicată de Leibniz. El a făcut observaţia simplă că, spre a conchide aşa cum voia Anselm că Dumnezeu există, avem trebuinţă de o premisă suplimentară: aceea că Dumnezeu, ca fiinţă necesară, este şi posibil. Pe acest drum, în desfăşurarea argumentului se naşte nevoia de a explicita ideile de posibilitate şi de necesitate. Strădania de a formula o teorie a acestor idei, ca temelie a variantei leibniziene a argumentului, constituie efortul de căpătîi al lucrării înfăţişate aici cititorului.

Într-o primă formă cercetarea argumentului lui Anselm fusese încheiată către sfîrşitul anului 1989. Generoasa ofertă de a o tipări a Editurii All a prilejuit revizuirea şi, nu de puţine ori, chiar rescrierea, în vara anului 1992, a unor părţi extinse ale lucrării. Nădăjuduiesc că stîngăciile de redactare şi greşelile de conţinut au fost, prin aceasta, reduse.

Fie-mi îngăduit să dedic această carte soţiei mele, Mihaela Miroiu - persoana care nu numai că mi-a oferit căldura aşa de necesară unei călătorii prin tărîmurile reci ale gîndului, dar mi-a sugerat şi primele întruchipări ale ideilor cuprinse în paginile ce urmează.

Adrian Miroiu

CUPRINS

Introducere. ***De la existenţă la posibilitate*** 9

1. Proba lui Anselm 9
2. Existenţa ca proprietate a obiectelor 13
3. Logica şi "existenţa" 17

Capitolul I. ***Modalitate şi esenţă*** 27

1. Leibniz despre posibilitate şi prezumţie 27
   a) Argumentul a priori 27
   b) Cele trei premise 31
   c) Prezumţia de posibilitate 35
2. Esenţialism şi modalităţi **de re** 39
3. Interludiu despre incomensurabilitatea teoriilor 43
   a) "Văd" şi "văd că" 44
   b) Esenţialismul epistemic 48

Capitolul II. ***Lumile posibile: ce este existenţa?*** 52

1. "Ideea" de lume posibilă 57
   a) Mirajul junglei, sau teorii exotice despre entităţi exotice 57
   b) Actualismul modal 60
   c) Extensionalizarea discursului modal. Exemplu: D. Lewis şi argumentul ontologic 65
   d) Lumile posibile ca entităţi fundamentale 68
2. Existenţă şi actualitate 71
   a) Strategia sublimului: punctul de vedere posibilist 73
   b) Despre ceea ce nu este 81
   c) Într-o lume şi în afara ei 87
   d) Strategia romantismului: punctul de vedere actualist modal 91
3. Obiecte posibile 94
   a) Despre ideea de obiect posibil 94
   b) Trans-identificarea: abordarea nemodală 97
   c) Trans-identificarea: esenţe individuale 102
   d) Trans-identificarea: un artefact seducător? 108
   e) Enunţuri existenţiale negative 112

Appendix: Logici modale 117

Capitolul III. ***Existenţa necesară*** 121

1. Forma logică a argumentului ontologic 121
   a) Argumentul ontologic în haină sintactică 121
   b) Abordarea semantică a argumentului ontologic: versiunea posibilistă 124
   c) O analogie: ideea de eternitate 127
   d) Abordarea semantică a argumentului ontologic: versiunea actualistă 129
2. Perihoreza lumilor posibile 133
   a) Se poate autofunda teoria lumilor posibile? 134
   b) Ideea de perihoreză a lumilor posibile 142
   c) Fapte modale 146
   d) Lumea actuală 149
   e) Logica lumilor posibile 155
   f) Existenţa ca predicat 164
   g) Existenţa ca predicat transcendental 173
3. Metoda idealului regulativ şi metoda cunoaşterii nestandard 178

Încheiere. ***Validitatea argumentului ontologic*** 182

B.C.U. „M. EMINESCU" IAŞI

Introducere

DE LA EXISTENŢĂ LA POSIBILITATE

1. Proba lui Anselm

Puţine sînt paginle filosofice tot atît de celebre precum cea din **Proslogion**-ul episcopului Anselm din Canterbury (1033-1109), în care e cuprinsă proba aşa-zis "ontologică"[1] a existenţei lui Dumnezeu. O claritate copleşitoare a raţionamentului expus - a punctelor lui de plecare şi a capătului atins - se îngemănează însă cu impresia unei profunzimi care scapă. Un inconfort abia sesizat urmează lecturii. Fiindcă proba pare vicleană: o vedem ca şi cum s-ar desfăşura pe un registru, dar simţim că ea trimite altundeva, mai adînc ori mai departe. Şi că, de aceea, numai vizitarea acestor **alte** structuri ne-ar putea provoca mulţumire.

Iată cuvintele lui Anselm: "Şi aşa, Doamne, cel ce dai înţelegere credinţei, fă-mă să înţeleg, atît cît crezi că este folositor, că eşti aşa cum credem; şi că eşti acela în care credem. Într-adevăr, credem că eşti ceva decît care altceva mai mare nu poate fi conceput (**id quo nihil maius cogitari possit**). Dar ar putea să existe o asemenea natură, de vreme ce ignorantul a spus în inima sa, nu există Dumnezeu? Dar, fără îndoială, acest cu adevărat ignorant, cînd aude despre ceva despre care vorbesc - ceva decît care altceva mai mare nu poate fi conceput - înţelege şi aude, şi ceea ce înţelege se află în intelectul său, chiar dacă nu înţelege că acest ceva există. Căci, un lucru este pentru un obiect să existe în intelect şi un altul să se înţeleagă că obiectul există...

Aşadar, chiar ignorantul este convins că există, în intelect măcar, ceva decît care altceva mai mare nu poate fi conceput; pentru că atunci cînd aude acest lucru, îl înţelege şi ceea ce este înţeles există în intelect. Şi ceva decît care altceva mai mare nu poate fi conceput nu poate exista numai în intelect. Deoarece, dacă am presupune că există numai în intelect, s-ar putea concepe că există în realitate: ceea ce este mai mare. Prin urmare, dacă ceva decît care altceva mai mare nu poate fi conceput există numai în intelect, adevăratul ceva decît care nimic mai mare nu poate fi conceput este unul decît care altceva mai mare poate fi conceput: dar evident acest lucru nu este cu putinţă. Prin urmare, nu este nici o îndoială că există ceva decît care nimic mai mare nu poate fi conceput, şi există atît în intelect, cît şi în realitate"[2] (**Proslogion,** cap. II).

---

[1] Proba anselmiană a existenţei lui Dumnezeu a fost cunoscută în cursul veacurilor prin diferite nume. Mai întîi, ea a fost contrastată cu dovezile **a posteriori**, precum cele cinci căi ale lui Thoma d'Aquino, şi a devenit vestită drept "proba **a priori**". I. Kant a numit-o, mai tîrziu, "ontologică", şi aşa e astăzi cel mai bine ştiută.

[2] A se vedea **Între Antichitate şi Renaştere. Gîndirea Evului Mediu**, vol. 1, Editura Minerva, Bucureşti, 1984, pp.149-150.

La o primă vedere, scopul episcopului din Canterbury ar fi unul apologetic - de a-l combate pe necredincios. Afirmaţia acestuia: "Nu este Dumnezeu" (**Psalmi**, 13,1) va fi fiind redusă la absurd prin proba lui Anselm. Dar rostul probei este mai adînc. Ca augustinian, Anselm nu deosebea în chip strict domeniul teologiei de al filosofiei. Pentru el, creştinul poate şi trebuie să încerce să pătrundă, cu mijloacele intelectului, atît existenţa lui Dumnezeu, cît şi tainele credinţei (precum cea a Sfîntei Treimi). Ca şi pentru ceilalţi gînditori medievali, adevărurile credinţei erau pentru Anselm date primordiale şi de neclintit. În raport cu intelectul, credinţa rămînea prioritară: căci, pe de o parte, tainele credinţei nu pot fi înţelese raţional decît după ce au fost relevate; pe de altă parte, eşecul în a înţelege nu implică respingerea sau abandonarea credinţei. "Căci eu nu caut să înţeleg decît pentru a putea crede... şi nu voi înţelege fără să cred mai întîi" (**Proslogion**, cap. I). Proba lui Anselm că Dumnezeu există are, deci, scopul de a înţelege credinţa, nu de a-l combate pe necredincios. **Proslogion**-ul tratează aşadar despre credinţa care caută înţelegere (**fides quaerens intellectum**). Anselm îşi asumă rolul aceluia care "încearcă şă-şi ridice spiritul la contemplarea lui Dumnezeu şi care încearcă să înţeleagă ceea ce crede" (**Proslogion**, prefaţa).

Cu aceasta, să revenim la proba propriu-zisă. Reacţia ce vine imediat în mintea celui care a urmărit-o cu atenţie e de a-l suspecta pe Anselm de sofistică. Pentru că, va zice el - iar această observaţie e prezentată drept una foarte subtilă - în argumentarea sa Anselm trece ilegitim de la concept la existenţă. El propune un concept - acela al unei fiinţe decît care altceva mai mare nu poate fi conceput - şi introduce apoi, în acest concept, atributul existenţei. Iar apoi conchide că există o fiinţă decît care altceva mai mare nu poate fi conceput. Or, a proceda astfel înseamnă a confunda ordinea gîndită cu cea reală.

O confuzie precum cea care pare a fi diagnosticată aici este însă prea grosolană pentru a merita să o mai luăm în seamă. Anselm, în chiar formularea originară a probei sale, a fost pe deplin conştient de pericolul căderii în această confuzie şi a fost foarte meticulos în a deosebi între cele două ordini: a gîndurilor şi a lucrurilor. "Căci, zice el, un lucru este pentru un obiect să existe în intelect şi un altul să se înţeleagă că obiectul există. Cînd un pictor mai întîi concepe ceea ce vrea să realizeze, el îl are în intelectul său, dar încă nu-l înţelege ca existînd, pentru că încă nu l-a realizat. Dar după ce l-a realizat, pictîndu-l, el îl are atît în intelectul său, cît şi înţelege că există, deoarece l-a făcut"[3].

Aşadar, atunci cînd ne aplecăm asupra probei lui Anselm, a decreta că nu putem ajunge la existenţă plecînd de la concept nu e suficient. Oricît de intuitivă ar fi această observaţie, ea nu este încă o obiecţie serioasă la adresa argumentului lui Anselm. Întîlnim aici o primă ilustrare a impresiei pe care am menţionat-o mai devreme: textul lui Anselm este viclean, ne creează impresia simplităţii, pentru ca imediat chiar el să răstoarne această impresie. Observaţia, deci, că nu trebuie confundate două ordini - cea a gîndurilor şi cea a lucrurilor - deşi cu siguranţă îndreptăţită, nu e convingătoare în măsura în care vrem să o îndreptăm împotriva probei lui Anselm. Spre a convinge e nevoie de ceva mai mult: trebuie arătat **de ce** nu e posibil să trecem de la ceea ce concepem la ceea ce este. Altfel zis, dacă în spatele acestei observaţii se află ceva serios,

[3] **Între Antichitate şi Renaştere. Gîndirea Evului Mediu**, vol. 1, p. 150.

e vorba de cerinţa de a formula **temeiul filosofic** al acestei treceri.

Să luăm un exemplu în acest sens, şi anume felul în care Thoma d'Aquino s-a opus probei lui Anselm. Thoma e de acord că Anselm realizează o tranziţie ilicită de la ordinea gîndurilor la cea a lucrurilor. Dar lui o atare remarcă nu îi este defel suficientă. El ştie că mintea abia acum trebuie să se încordeze, pentru a dovedi **de ce**, în ce fel e ilicită acea tranziţie. Thoma admite că noţiunea de Dumnezeu o implică pe cea de existenţă: Dumnezeul neexistent e o noţiune contradictorie şi, prin urmare, propoziţia "Dumnezeu nu există" este **în sine** absurdă. Dar problema cu proba lui Anselm, sugerează el, se află într-un alt loc. Căci ceea ce trebuie arătat nu e că propoziţia "Dumnezeu există" este evidentă în sine, ci că este **evidentă pentru noi**. Or, această condiţie este indispensabilă pentru a obţine concluzia dorită. Pentru Thoma însă, spiritul omenesc nu are o cunoaştere **a priori** a esenţei lui Dumnezeu şi, deci, nu cunoaşte **a priori** că existenţa se cuprinde în conceptul lui Dumnezeu. Omul cunoaşte pe Dumnezeu numai **a posteriori**, prin ceea ce este creat. Chiar dacă esenţa lui Dumnezeu implică existenţa sa, omul nu cunoaşte **a priori** acest raport.

Thoma nu admite deci proba lui Anselm, iar vestitele sale cinci "căi" pentru demonstrarea existenţei lui Dumnezeu sînt toate a posteriori: ele se desfăşoară pornind nu de la un concept dat, ci de la felul în care lumea ne apare în experienţă[4].

Am putea, deci, conchide - cel puţin provizoriu - că acea primă observaţie critică la adresa probei lui Anselm, atît de devastatoare în intenţii, trebuie mult potolită. Căci, aşa cum am văzut, îndată ce o ridică, oponentul lui Anselm trebuie să producă şi temeiurile poziţiei sale. Într-un fel, obiecţia se mută în sprijinul lui Anselm, fiindcă **adversarul** său va trebui să fie cel ce are de purtat greul în polemica deschisă.

Vom formula acum o altă obiecţie. Spre deosebire de prima, ea cere lui Anselm, nu oponentul său, să ofere temeiurile poziţiei susţinute (şi, prin aceasta, ea este mai puternică decît prima). Obiecţia merge astfel: Anselm se străduieşte să arate cum, plecînd de la un concept - cel al fiinţei decît care altceva mai mare nu poate fi conceput - vom putea afirma existenţa obiectului corespunzător acestui concept. Proba stă, deci, cu siguranţă, în a arăta cum putem ajunge la ceea ce este plecînd de la concept. Dar, să subliniem, Anselm nu se hazardează să susţină că trecerea de la concept la existenţa obiectului este legitimă în chip universal. El vrea să dovedească faptul că o atare trecere se poate face **doar** într-un caz particular - şi excepţional, prin aceasta -, anume în cazul conceptului lui Dumnezeu, al unei fiinţe decît altceva mai mare nu poate fi conceput. Cum în mod judicios a remarcat C. Noica, Anselm nu susţinea "că «tot ce se povesteşte este» şi că idee oricărei desăvîrşiri (o insulă perfectă, cum îi obiecta un contemporan) are parte şi de realitate. El spune că o singură ideea de

---

[4] Bunăoară, iată felul în care curge cea de-a treia cale. Vedem în realitate, zice Aquinatul, că lucrurile se nasc şi pier. E aşadar posibil ca ele să fie sau să nu fie. Or, aceste lucruri nu pot exista întotdeauna, fiindcă ceea ce poate să nu existe, la un moment dat nu a existat. Dacă, aşadar, toate lucrurile sînt susceptibile să nu fie, a existat un moment în care nimic nu a existat în univers. Dar în acest caz nici acum nu ar fi putut să existe ceva. Căci dacă nimic nu exista, a fost imposibil ca vreun lucru să vină să existe. Însă, evident, există lucruri. Prin urmare, nu toate existentele sînt doar posibile, ci trebuie să fie o fiinţă necesară în univers. Acum, tot ceea ce e necesar îşi are cauza sau în sine, sau în altceva. Însă, dacă o fiinţă necesară îşi are cauza în altceva, atunci acest altceva trebuie să fie tot o fiinţă necesară. Dar şirul acestor fiinţe necesare care îşi au cauza una în alta nu se poate întinde la infinit. Aşadar, există o fiinţă necesară care îşi are cauza în ea însăşi şi care e cauza celorlalte fiinţe necesare. Această fiinţă este Dumnezeu.

desăvîrşire, cea a fiinţei desăvîrşite, face ca aceasta să şi existe"[5].

Cel ce avansează această obiecţie se află într-o poziţie avantajoasă, fiindcă nu el, ci **apărătorul** probei e cel care trebuie să elaboreze un concept despre ceea ce face ca **singur** Dumnezeu să cadă sub incidenţa acesteia. Să urmărim cu atenţie mersul gîndului lui Anselm însuşi. El procedează prin reducere la absurd: presupune că acel ceva decît care altceva mai mare nu poate fi conceput nu există în realitate - şi de aici deduce o contradicţie. De unde conchide că o atare presupunere e falsă şi, astfel, că o fiinţă decît care altceva mai mare nu poate fi conceput există nu numai în intelect, ci şi în realitate.

Dar e nevoie să determinăm **cum** se naşte acea contradicţie. Deci: presupunem conceptul unei fiinţe decît care altceva mai mare nu poate fi conceput. Să încercăm acum să adăugăm acestui concept proprietatea neexistenţei, adică să încercăm să formăm conceptul unei fiinţe neexistente, decît care altceva mai mare nu poate fi conceput. Or, zice Anselm, aşa ceva nu poate fi admis. De ce? Căci să admitem că acea fiinţă decît care altceva mai mare nu poate fi conceput există numai în intelect. Or, dacă aceasta ar exista şi în realitate, atunci ar fi mai mare decît este dacă există numai în intelect - şi deci aceasta nu este fiinţa decît care altceva mai mare nu poate fi conceput, ceea ce e peste putinţă, fiindcă prin definiţie ea este altfel.

O explicaţie a apariţiei contradicţiei ar fi aşadar următoarea. Admitem principiul lui Anselm:

(A) Proprietatea existenţei se cuprinde în conceptul fiinţei decît care altceva mai mare nu poate fi conceput.

Atunci e limpede că, dacă am considera că acea fiinţă nu există - am considera deci că neexistenţa se cuprinde în conceptul fiinţei decît care altceva mai mare nu poate fi conceput - în conceptul ei ar trebui să coexiste două proprietăţi incompatibile: existenţa şi neexistenţa. Ceea ce exprimă, evident, naşterea unei contradicţii. Această explicaţie, reluată în timpurile moderne de Descartes şi şcoala sa, constă deci în ideea că existenţa este o proprietate, care

1) poate fi atribuită lucrurilor; şi

2) se poate include în diverse concepte.

Să observăm însă că o contradicţie ar putea să apară şi altfel: ceea ce ştim este că **dacă** adăugăm conceptului de fiinţă decît care altceva mai mare nu poate fi conceput proprietatea neexistenţei, avem sigur o contradicţie. Însă nu avem şi siguranţa că aceasta apare **pentru că** am adăugat conceptul anselmian proprietatea neexistenţei; fiindcă se poate ca ea să fi fost conţinută deja în acest concept. Această obesrvaţie cere deci să dovedim necontradicţia conceptului anselmian, deci că fiinţa decît care altceva mai mare nu poate fi conceput este **posibilă.** Am putea formula acest lucru prin principiul:

(L) Conceptul fiinţei decît care altceva mai mare nu poate fi conceput este necontradictoriu.

Principiul de mai sus este, potrivit lui Leibniz, miezul întregului argument al lui Anselm. Diagnosticul lui Leibniz: o premisă de posibilitate este implicată în desfăşurarea probei lui Anselm, se află la temelia **variantei modale** a argumentului.

Cel ce susţine că Anselm a raţionat corect va trebui să-şi concentreze eforturile spre

---

[5] C. Noica, **Devenirea întru fiinţă**, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1980, p. 317.

a reconstitui plauzibil premisele sale - şi anume, în primul rînd, în funcţie de strategia adoptată, principiul (A) sau principiul (L). În aceste pagini introductive ne vom apleca asupra principiului (A), dar numai în măsura în care el ne va fi de folos în cercetarea amănunţită a celui de-al doilea - leibnizianul principiu (L).

2. Existenţa ca proprietate a obiectelor

O versiune elaborată a argumentului se află în a cincea meditaţie a lui Descartes[6]. Să presupunem că cercetăm un concept oarecare, cel de triunghi bunăoară. "Cînd îmi imaginez un triunghi - chiar dacă nici o figură de acest gen nu există, ori poate nici nu ar putea să existe în lume, în afara gîndirii mele - e imposibil totuşi ca această figură să nu aibă o natură, formă sau esenţă determinată şi care e neschimbătoare şi eternă, pe care nu eu am inventat-o şi care în nici un chip nu depinde de mintea mea. Că e aşa stă mărturie faptul că putem să demonstrăm diverse proprietăţi ale triunghiului, bunăoară că cele trei unghiuri ale lui sînt egale cu două unghiuri drepte". Acum, în locul conceptului de triunghi să îl luăm pe cel al lui Dumnezeu. Descartes îl identifică cu conceptul **fiinţei perfecte**. Pînă în acest moment noi nu ştim încă dacă o atare fiinţă există; ştim doar că avem conceptul ei. Iar aşa cum din conceptul de triunghi putem conchide că cele trei unghiuri ale unui triunghi sînt egale cu doar unghiuri drepte, din conceptul fiinţei perfecte putem conchide că, de pildă, fiinţa perfectă este atotputernică, atotştiutoare, desăvărşit de bună etc.

Urmează punctul crucial al argumentului lui Descartes: precum proprietăţile a fi atotputernic, a fi atotştiutor etc., proprietatea **a exista** este o perfecţiune. Căci cum ar putea o fiinţă să fie în acelaşi timp perfectă şi neexistentă? Dar atunci, aşa cum din conceptul fiinţei perfecte decurge că fiinţa perfectă are perfecţiunea de a fi atotştiutoare sau atotputernică, va decurge şi că cea fiinţă are perfecţiunea de a fi existentă. Altfel zis, va decurge că acea fiinţă există - şi, astfel, argumentul ontologic e dus la bun sfîrşit.

Dovada existenţei lui Dumnezeu este constrîngătoare: căci existenţa lui Dumnezeu decurge din conceptul fiinţei perfecte cu tot atîta îndreptăţire cu care din conceptul de triunghi decurge că unghiurile triunghiului sînt egale cu două unghiuri drepte. Dar, să notăm că **numai** din conceptul fiinţei perfecte decurge existenţa fiinţei perfecte; din conceptul de triunghi nu decurge că triunghiul există, fiindcă proprietatea existenţei nu e cuprinsă în conceptul de triunghi, ci doar în cel de fiinţă perfectă. Ca urmare, proba ontologică nu se aplică oricărui concept am vrea noi, ci numai celui pentru care e imposibil să concepem că nu ar cuprinde în sine proprietatea existenţei.

Forma carteziană a argumentului este mai favorabilă decît cea originară pentru a da un impuls străduinţei de a-l pătrunde mai în profunzime. Într-adevăr, sînt explicit formulate cele două asumpţii cu privire la natura existenţei, pe care le-am numit în paragraful anterior. Pe de o parte, se presupune că are sens să atribuim existenţa obiectelor individuale. Are sens să ne întrebăm dacă **acest** triunghi există, dacă George Bush există sau dacă a existat un om numit "Socrate". Pare însă cel puţin straniu -

---

[6] R. Descartes, **Méditations métaphysiques**, în **Oeuvres choisies**, Garnier, Paris, f.a.,pp. 119-120. A se vedea şi **Discurs asupra metodei**, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1957, pp. 65-66.

pentru a nu spune mai mult - că aceste truisme sînt luate aici ca presupuneri (care, nu-i aşa, s-ar putea să fie puse la îndoială!). Sînt de acord că această teză:

(E.1) Are sens să atribuim existenţa obiectelor individuale[7].

este dintre cele mai intuitive, mai adînc prinse în bunul simţ filosofic. Numai că în filosofie atari trăsături nu contează prea mult; adesea sîntem înşelaţi în locuri şi în chipuri în care ne aşteptăm cel mai puţin.

Pe de altă parte, se presupune că existenţa este o proprietate care poate fi cuprinsă cu sens (ca notă) în diverse concepte. Are sens să zicem: în conceptul de triunghi se cuprinde proprietatea că suma unghiurilor triunghiului este egală cu două unghiuri drepte; în conceptul de cel mai mare poet român se cuprinde proprietatea de a fi poet. Tot aşa este şi cu proprietatea existenţei: are sens să ne întrebăm dacă ea se poate cuprinde în diferite concepte. Şi, de fapt, ea se şi cuprinde în conceptul de fiinţă perfectă.Asumpţia poate fi redată mai limpede prin principiul:

(E.2) Are sens să cuprindem existenţa ca o notă a unui concept.

Această asumpţie este o consecinţă a punctului de vedere metafizic tradiţional, după care existenţa este un gen maximal - este cea mai largă proprietate. Unele obiecte au proprietatea de a fi munţi şi altele nu o au; unele obiecte au proprietatea de a fi vertebrate şi altele nu o au. Existenţa este o proprietate pe care o au **toate obiectele**.

Împotriva argumentului lui Descartes s-au formulat două obiecţii standard. Prima este aceasta[8]: Descartes nu a argumentat că din noţiunea de triunghi decurge că **acest triunghi** trebuie să aibă suma unghiurilor egală cu două unghiuri drepte. El a arătat ceva mai slab, şi anume că **dacă** acest triunghi ar exista, atunci el ar avea suma unghiurilor egală cu două unghiuri drepte. Aşadar, dintr-un concept C decurge că dacă ar exista ceva care să corespundă conceptului C, atunci acela ar avea proprietăţile cuprinse în C. Mai explicit, Descartes a dovedit doar că:

(E.3) Dacă proprietatea **P** este cuprinsă în conceptul C, atunci dacă un obiect **a** ar exista şi ar fi C, atunci **a** ar avea proprietatea **P**.

Principiul (E.3) permite să atribuim proprietatea **P** unui obiect care există şi care satisface conceptul C. Dar (E.3) nu serveşte dacă vrem să îl aplicăm unor obiecte care nu există. El nu ne spune că acel obiect care nu există are o anumită proprietate, ci că, dacă acel obiect ar exista, el ar avea acea proprietate. Fie conceptul de cal. Să aplicăm acest principiu lui Pegas, acel cal înaripat născut din sîngele Meduzei şi pe care l-a călărit Bellerophon. Vom nota mai întîi că, intuitiv, propoziţia "Pegas este cal" e adevărată, deoarece Pegas **este** acel cal care are aripi, s-a născut din sîngele Meduzei şi a fost călărit de Bellerophon.

Totuşi, potrivit principiului (E.3) nu sîntem îndreptăţiţi să afirmăm că propoziţia "Pegas este cal" e adevărată. Principiul ne permite să susţinem doar că:

(2) Dacă Pegas ar exista, atunci ar fi cal.

Aşadar, potrivit lui (E.3), dacă un obiect nu există, atunci noi nu sîntem îndreptăţiţi să-i

---

[7] Încă un contemporan al lui Anselm, anume călugărul Gaunilo din Marmontiers, sugerase că proba din **Proslogion** nu e corectă, fiindcă ea poate servi pentru a arăta că şi alte lucruri - de pildă o minunată insulă pierdută în ocean - există. Anselm însuşi a reacţionat, iar argumentul lui e tocmai acela că proba se aplică unui **singur** concept (cel al fiinţei decît care altceva mai mare nu poate fi conceput).

[8] A se vedea I. Kant, **Critica ratiunii pure**, Editura ştiinţifică, Bucureşti, 1969, pp. 476-477.

atribuim nici o proprietate, nici măcar pe cele cuprinse în conceptul său (mai jos, în capitolul II, voi discuta pe larg această teză).

Nu sper să fi convins deja cititorul asupra îndreptăţirii distincţiei dintre cele două situaţii. Aş dori doar să se accepte că distincţia s-ar putea, eventual, trasa într-un chip satisfăcător - iar pe parcursul acestei cărţi lucrul acesta va fi îndelung cercetat - şi că, deci, argumentul lui Descartes permite să inferăm nu concluzia dorită, ci - la fel ca şi în cazul conceptului de triunghi, una mai slabă.

Aici aş vrea să fac două remarci. Mai întîi, să aplicăm cele zise conceptului de fiinţă perfectă. Atunci, din conceptul de fiinţă perfectă nu va putea decurge că **această** fiinţă este atotştiutoare, ci doar că, dacă ar exista o fiinţă perfectă, ea ar fi atotştiutoare. Vom considera acum existenţa, ca perfecţiune. Atunci, concluzia argumentului lui Descartes va fi că, dacă Dumnezeu ar exista, atunci ar exista. Sigur că această concluzie pare cu totul neinformativă.

Totuşi ea spune ceva. Să ne întoarcem din nou la principiul (E.3). Potrivit lui, sîntem în măsură să atribuim unui obiect (care corespunde unui anumit concept) o proprietate - însă numai dacă acel obiect există. Dar acum, proprietatea pe care o cercetăm este tocmai cea a existenţei. Deci, potrivit lui (E.3), unui obiect îi putem atribui proprietatea existenţei dacă acel obiect există. Aşadar, concluzia argumentului ar spune totuşi ceva: că utilizăm conceptul de obiect ca însemnînd acelaşi lucru cu **orice este (există)**. Deşi interesantă, această concluzie nu este, din păcate, cea căutată de susţinătorul argumentului ontologic.

A doua remarcă e următoarea: obiecţia ne poartă departe pe tărîmul ideilor de **posibilitate** şi **necesitate**, deci pe tărîmul "modalităţilor". Forţa obiecţiei pe care am discutat-o se trage, nu puţin, din soliditatea concepţiei pe care o avem despre modalităţi[9]. Căci să ne întrebăm: ce am vrut să spunem printr-o propoziţie ca (2): Dacă Pegas ar exista, atunci ar fi cal? Fiindcă să presupunem că cineva s-ar interesa dacă această propoziţie este adevărată. Ori vom şti să dăm un răspuns satisfăcător, ori nu vom şti. Dacă nu vom şti, atunci s-ar putea de bună seamă crede că în (2) nu am folosit cuvintele cu sens şi, deci, că obiecţia noastră nu merită să fie luată în seamă. Dar să vedem ce ar însemna să ştim că propoziţia în cauză e adevărată. Ar trebui să putem indica nişte fapte care să ne îndreptăţească să spunem că propoziţia e adevărată. Or, ce fapte ar putea fi acestea? Faptul că Pegas există ori că e cal? - sigur aceste fapte nu există.

Atunci cînd afirmăm o propoziţie precum (2) noi vrem să spunem că, oricum ar fi lumea, dacă ea ar fi astfel încît Pegas să existe în ea, atunci ea ar fi astfel încît Pegas să fie cal. Să mai facem un pas. Condiţia formulată aici e echivalentă cu: e **imposibil** ca (lumea să fie astfel încît) Pegas să existe şi totuşi să nu fie cal. Şi încă: e **necesar** ca (lumea să fie astfel încît) dacă Pegas există, atunci el este cal. Aşadar, pentru a manevra o propoziţie precum (2) e nevoie să ştim cum să manevrăm conceptele modale

---

[9] Împotriva acestei obiecţii se pot ridica şi alte îndoieli. Bunăoară: e acelaşi lucru a zice că Dumnezeu are proprietatea existenţei ori că Dumnezeu există? Sau: e acelaşi lucru a zice că "Dumnezeu" înseamnă fiinţa perfectă ori că Dumnezeu are proprietatea de a fi fiinţa perfectă, ori că propoziţia "Dumnezeu există" e adevărată? Dacă respingem sugestia - atît de intuitivă! - că aici avem expresii sinonime, obiecţia cade şi argumentul ontologic al lui Descartes se revigorează. Atari linii de argumentare, precum şi altele, sînt cercetate pe larg în lucrarea menţionată în **Cuvîntul înainte**.

de (im)posibilitate şi necesitate.

Disputa dintre apărătorul şi adversarul argumentului ontologic se mută. Ei sînt nevoiţi să procedeze la un soi de "ascensiune" teoretică spre logica - şi spre metafizica! - modalităţilor. Argumentul dobîndeşte astfel un nou statut: el indică nevoia de a ne apleca asupra necesităţii şi posibilităţii, dacă vrem să înţelegem ce înseamnă că ceva există.

Cea de-a doua obiecţie standard împotriva argumentului lui Descartes se concentrează asupra principiului (E.1). Potrivit acestuia, existenţa este o proprietate a obiectelor individuale. Or, sună critica, existenţa nu este o proprietate de felul lui a fi alb, a fi rotund, a fi filosof, a avea suma unghiurilor egală cu două unghiuri drepte, a fi atotştiutor, a fi atotputernic etc., care se aplică obiectelor individuale. Noi sîntem induşi în eroare de gramatică. Spunem, de pildă, că Buzăul este un oraş şi că Buzăul este un oraş reşedinţă de judeţ. Adăugînd proprietatea a fi reşedinţă de judeţ celei de a fi oraş nu se schimbă nimic în mod dramatic în felul în care ne raportăm la obiectul nostru - Buzăul. Fiindcă a fi oraş şi a fi reşedinţă de judeţ sînt ambele proprietăţi de obiecte precum Buzăul; de aceea, propoziţiile "Buzăul este un oraş" şi "Buzăul este un oraş reşedinţă de judeţ" au aceeaşi formă logică: obiectului i se atribuie o proprietate (simplă: a fi oraş, sau compusă din două proprietăţi: a fi oraş reşedinţă de judeţ). Tot aşa, zic: "Dumnezeu este atotştiutor" şi "Dumnezeu este atotputernic"; gramatica îmi sugerează, iar din punct de vedere logic sînt de acord, că cele două propoziţii au aceeaşi formă logică: în ambele, lui Dumnezeu îi este atribuită o proprietate. Dar atunci, de ce n-ar avea şi propoziţia "Dumnezeu este" aceeaşi formă? Nu am putea spune că, afirmînd-o, afirmăm că Dumnezeu are o proprietate, aceea de a exista?

Logica lui "este" sau "există" - s-a ripostat - este diferită de cea a proprietăţilor obişnuite. A fi, a exista[10] **nu** sînt proprietăţi de felul celor date ca exemplu mai devreme. Mai precis: cînd afirmăm existenţa, nu afirmăm o proprietate a unor obiecte individuale. De bună seamă, cel ce adoptă o asemenea direcţie de atac împotriva argumentului ontologic abia a numit un scop de atins; dar el trebuie să şi **construiască** efectiv natura distincţiei dintre a exista şi celelalte proprietăţi (proprietăţile obiectelor individuale). Căci modalitatea tradiţională de a deosebi între a exista şi o proprietate precum, de pildă, a fi filosof nu îi poate fi de folos. Într-adevăr, tradiţional, cum am notat deja, diferenţa era elaborată în felul următor: a exista e cea mai largă proprietate; dacă putem spune în genere că ceva este - că este un obiect - atunci înseamnă că am spus că acel obiect există. Dar există oameni care nu sînt filosofi şi oameni care sînt filosofi; tigrii şi cîinii sînt animale, dar munţii ori creioanele nu sînt animale. Pentru proprietăţile obişnuite putem găsi obiecte care au şi obiecte care nu au acele proprietăţi. Dar acest lucru nu e posibil şi cu existenţa; căci nu există lucruri care să nu existe!

Cea de-a doua obiecţie standard contra argumentului ontologic al lui Dumnezeu nu are cum merge însă pe această cale, deoarece aşa se păstrează încă ideea că existenţa e o proprietate ce se aplică obiectelor (deşi tratată ca cea mai largă proprietate aplicabilă acestora), adică se lasă neştirbit principiul (E.1). Obiecţia trebuie elaborată într-un alt fel.

---

[10] Aici iau cele două expresii ca sinonime. Mai jos, în capitolul II, voi discuta **in extenso** modalităţile de a construi diferenţe între cele două expresii.

3. Logica şi "existenţa"[11]

Am în mînă un măr. Mărul este roşu şi, muşcînd din el, simt cît de dulce este. Susţinînd însă că mărul e roşu şi că e dulce, eu presupun că a fi roşu şi a fi dulce sînt proprietăţi care se pot aplica cu sens obiectelor, de pildă acestui măr pe care îl ţin în mînă. Dar aş putea să continui şi să spun: roşul este o culoare; dulcele este un gust[12]. Acum eu am afirmat ceva de cu totul alt gen: am considerat proprietăţile a fi culoare şi a fi gust, iar apoi am indicat că roşul posedă prima proprietate, iar dulcele pe a doua (cum se poate vedea, roşul nu posedă proprietatea de a fi gust, şi nici dulcele pe cea de a fi culoare). Or, a fi roşu şi a fi dulce sînt, la rîndul lor, proprietăţi. Prin urmare, a fi culoare şi a fi gust sînt **proprietăţi ale proprietăţilor**, nu ale obiectelor.

Pare totuşi uşor să se riposteze acestei încercări de a deosebi între două genuri de proprietăţi. Fiindcă, se va sugera, are sens să spunem:

(3) Mărul acesta are culoarea roşie.

ba, chiar mai simplu,

(4) Mărul acesta are o culoare.

Şi atunci nu decurge că a fi culoare e luată în această ultimă propoziţie ca proprietate a unui obiect? Căci ce altceva se afirmă în ea decît că acest măr are proprietatea de a avea o culoare? Replica nu este însă corectă. Propoziţia (4) nu spune că mărul acesta are proprietatea de **a fi** o culoare, întrucît cu siguranţă acest măr e un obiect, nu o culoare. Propoziţia spune altceva, că mărul acesta are proprietatea de **a fi de** o culoare, sau **a avea** o culoare. Trebuie deci să deosebim între a fi o culoare şi a avea o culoare; iar a fi o culoare e o proprietate a unei proprietăţi (a fi roşu, a fi verde etc.). Să ne aplecăm acum asupra expresiei "a avea o culoare". Prima impresie este că ea trimite la o proprietate - proprietatea de a avea o culoare - care se aplică efectiv obiectelor individuale, bunăoară acestui măr. Cred însă că acest mod de a o trata este greşit. Căci eu afirm propoziţia (4): "Mărul acesta are o culoare" nu atribuind mărului o proprietate, ci ca o prescurtare pentru o propoziţie mai complexă:

(5) Există o proprietate (anume a fi roşu) care e astfel încît:

a) mărul acesta este roşu; şi

b) a fi roşu este o culoare.

Or, în (5) se deosebeşte cu limpezime între proprietatea a fi roşu, care se aplică unor obiecte, şi proprietatea a fi culoare, care se aplică unor proprietăţi ale obiectelor.

Am deosebit aşadar între două genuri de proprietăţi. Distincţia nu vizează faptul că, de exemplu, a fi culoare e o proprietate mai largă decît a fi roşu (în sensul că mulţimea obiectelor roşii este inclusă în mulţimea obiectelor colorate, care deci au o culoare), ci altceva: faptul că cele două genuri de proprietăţi se aplică unor genuri diferite de entităţi - **obiectelor individuale** şi respectiv **proprietăţilor** acestora. Iar distincţia între aceste genuri de entităţi nu este una irelevantă pentru filosofie; dimpotrivă, ea este o

---

[11] Am scris **"existenţa"** şi nu **existenţa** pentru a indica faptul că ceea ce vom avea în vedere va fi nu existenţa, ci comportamentul logic al unei expresii din limba noastră - cuvîntul "existenţa".

[12] Mai jos voi folosi ca sinonime expresiile "roşul" şi "a fi roşu", respectiv "dulcele" şi "a fi dulce".

distincţie ontologică fundamentală.

Să luăm un alt exemplu. Pe biroul meu se află acum cinci cărţi. Ce înseamnă că pe birou se află **cinci**, iar nu trei ori zece cărţi? Cinci este un număr. Dar ce fel de entităţi sînt numerele? Pentru că, în mod sigur, ele nu sînt obiecte individuale: nu se află localizate în timp şi spaţiu, nu le putem căuta aici ori acolo, aşa cum căutăm urmele omuleţilor verzi. Apoi, numerele nu par să fi apărut abia după potopul lui Noe (cînd şi dacă va fi existat acesta!), şi nici nu vor dispare atunci cînd soarele va înceta să mai ardă. Dacă nu aparţin, prin urmare, primului dintre cele două genuri de entităţi - nu sînt deci obiecte individuale - ar însemna că numerele sînt proprietăţi.

Ce fel de proprietăţi sînt numerele? Să admitem că ele sînt proprietăţi ale obiectelor individuale, tot aşa cum ar fi roşu ori a fi dulce sînt proprietăţi ale mărului din care tocmai am muşcat. O atare propoziţie e însă greu de susţinut. Pe biroul meu sînt cinci cărţi. A cui proprietate e însă numărul cinci? Nu poate fi o proprietate a fiecăreia din cele cinci cărţi, pentru că fiecare carte e una, iar nu cinci. Deci, despre nici una din aceste cărţi nu putem zice că are proprietatea de a fi cinci. Însă a fi cinci nu e nici o proprietate a teancului format din cele cinci cărţi (întîmplător, azi mi-am făcut ordine pe birou, iar cele cinci cărţi, puse acum peste alta, ocupă o poziţie în spaţiu - şi în timp! - bine determinată). Fiindcă teancul e unu în număr - există un singur teanc de cărţi - iar nu cinci. Vom conchide: cum cărţile individuale şi teancul pe care ele îl formează sînt singurele feluri de obiecte individuale în discuţie, iar a fi cinci, cum am văzut, nu e o proprietate a acestor obiecte, înseamnă că a fi cinci nu e o proprietate a obiectelor individuale.

O posibilă ieşire din impas e sugerată de exemplul considerat mai devreme. Am deosebit între proprietăţi ale obiectelor individuale (precum proprietatea a fi roşu) şi proprietăţi ale acestor proprietăţi (precum proprietatea a fi culoare). Nu cumva numerele ar putea, la rîndul lor, să fie tratate ca proprietăţi ale proprietăţilor? Fie proprietatea **a fi carte aşezată pe biroul meu**. Ea se aplică, cu certitudine, doar celor cinci cărţi aflate pe biroul meu. Să mai presupunem că, întrucît îmi aştept nişte preieteni, am pus pe un colţ al biroului cinci pahare. Proprietatea **a fi pahar aşezat pe biroul meu** se aplică exact celor cinci pahare. (Mai jos, pentru a exprima acelaşi raport, voi mai spune că cele cinci pahare **exemplifică** sau **instanţiază** proprietatea a fi pahar aşezat pe biroul meu).

De aici se poate trage următoarea concluzie. Proprietăţile a fi carte aşezată pe biroul meu şi a fi pahar aşezat pe biroul meu au ceva în comun. Şi anume, amîndouă sînt instanţiate (sau: exemplificate) de exact cinci obiecte. A fi cinci e deci o proprietate pe care o posedă ambele proprietăţi; proprietatea a fi carte aşezată pe biroul meu şi proprietatea a fi pahar aşezat pe biroul meu au în comun o proprietate care este numărul cinci. (În general, această proprietate e avută în comun de toate proprietăţile care sînt instanţiate de **exact** cinci obiecte). Tot aşa cum roşul, verdele etc. au în comun proprietatea de a fi culori, toate proprietăţile care sînt exemplificate de exact cinci obiecte au în comun o proprietate care este numărul cinci. Numerele, în general, sînt aşadar proprietăţi ale proprietăţilor; numărul cinci, de pildă, este proprietatea pe care o au toate proprietăţile (şi numai ele) care sînt exemplificate de exact cinci obiecte.

Cititorul va fi băgat, desigur, de seamă care a fost rostul acestui lung ocol în care am vorbit despre numere şi despre proprietăţi ale proprietăţilor: revenind la existenţă, vom zice că aceasta nu e o proprietate a obiectelor ci - precum culoarea ori numerele - este o proprietate a proprietăţilor. Să luăm, de exemplu, propoziţia:

(6) Nu există nici un triunghi dreptunghic echilateral.

Aparent, prin (6) spunem că triunghiurile dreptunghice echilaterale nu există, deci negăm că aceste triunghiuri posedă proprietatea existenţei. Prin (6), deci, s-ar părea că spunem ceva despre nişte obiecte - triunghiurile echilaterale.

G. Frege (1848-1925) - căruia îi aparţine diagnosticul privitor la natura numerelor pe care l-am formulat mai sus - consideră însă că acest mod de a înţelege propoziţiile de forma lui (6) (prin care negăm existenţa a ceva) este cu totul greşit. Propoziţia (6), arată el, doar **pare** că spune ceva despre nişte obiecte individuale; de fapt, ea spune ceva despre o entitate de cu totul alt gen. Şi anume, ea spune că:

(6') Proprietatea a fi triunghi dreptunghic echilateral are proprietatea a fi zero; sau, formulînd altfel: proprietatea a fi triunghi dreptunghic echilateral exemplifică proprietatea numărul zero.

Aşadar, potrivit lui Frege, propoziţia (6) afirmă ceva despre o proprietate - proprietatea a fi triunghi dreptunghic echilateral. Despre această proprietate se afirmă că posedă o anumită proprietate: numărul zero. Numărul zero - să aplicăm aici cele zise mai sus - este acea proprietate pe care o posedă toate proprietăţile care nu sînt exemplificate de nici un obiect. Atunci, prin propoziţia că nu există nici un triunghi dreptunghic echilateral nu facem decît să exprimăm ideea că proprietatea a fi triunghi dreptunghic echilateral nu este exemplificată de nici un obiect.

Cu aceasta, să trecem la ideea de existenţă. Frege notează: "existenţa este analoagă numărului. Afirmarea existenţei nu este nimic altceva decît negarea numărului zero"[13]. Fie, de exemplu, propoziţia

(7) Există tigri.

Frege o analizează ca exprimînd ceva nu despre tigri (de pildă, că pot fi căutaţi şi, eventual, găsiţi în imensitatea Africii), ci despre proprietatea de a fi tigru. Propoziţia (7) exprimă faptul că proprietăţii a fi tigru nu îi convine numărul zero, deci că **nu** posedă proprietatea numărul zero. Altfel zis, proprietatea a fi tigru are proprietatea că unele obiecte o exemplifică. Forma logică a lui (7) este deci:

(7') Proprietatea a fi tigru nu are proprietatea numărul zero.

Aşa cum am văzut, pentru a fi dus la capăt, argumentul ontologic cerea să considerăm că existenţa e cuprinsă în conceptul de fiinţă perfectă. Dar această cerinţă nu avea sensul că existenţa e o proprietate a acestui concept. Să luăm

---

[13] G. Frege, **Fundamentele aritmeticii,** în **Scrieri logico-filosofice,** vol. I, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1977, p. 101.

Aici va trebui să facem o observaţie. Spunînd că o proprietate are proprietatea a fi zero, am simplificat mult punctul de vedere al lui Frege. Frege nu afirmă, de fapt, că **numărul zero** e o proprietate a unei proprietăţi. Să luăm, de pildă, propoziţia (6'). Subiectul ei este "proprietatea a fi triunghi dreptunghic echilateral", iar predicatul este "are proprietatea de a fizero". A fi zero, susţine Frege, e doar o parte a acestui predicat, nu predicatul în întregime. Iar pentru a preciza înţelesul întregii expresii "are proprietatea a fi zero" nu e nevoie să fi dat înainte o definiţie a fiecărei părţi a expresiei, deci şi a lui a fi zero. (Frege aplică aici principiul fundamental al filosofiei sale: cel al **semnificaţiei contextuale** a expresiilor. Potrivit acestui principiu, nu semnificaţia cuvintelor determină semnificaţia propoziţiilor în care ele apar; mai degrabă, semnificaţia cuvintelor e cea care trebuie căutată în contextul propoziţiei). Ca urmare, în (6') nu trebuie să presupunem că ştim ce e numărul zero. Trebuie să ştim doar ce înseamnă că proprietatea a fi zero este exemplificată de proprietatea a fi triunghi dreptunghic echilateral (Chestiunea aceasta e discutată pe larg de Frege în **Fundamentele aritmeticii,** pp. 104-105).

următoarea propoziţie:

(8) Toate balenele sînt mamifere.

Ce spune ea? Aparent, zice Frege, ea tratează despre animale: spune că toate acele animale care sînt balene sînt şi mamifere. Dar nu este aşa: "dacă ne întrebăm despre care animale este vorba, nu sîntem în măsură să indicăm un anumit animal individual. Admiţînd că ne aflăm în faţa unei balene, propoziţia noastră nu afirmă totuşi nimic despre aceasta...Chiar dacă propoziţia noastră poate fi justificată numai prin observarea unor animale individuale, aceasta nu demonstrează nimic în ceea ce priveşte conţinutul ei"[14]. Frege consideră că (8) exprimă de fapt un raport între două proprietăţi:

(8') Orice obiect individual care exemplifică proprietatea a fi balenă exemplifică şi proprietatea a fi mamifer.

Ceva analog se întîmplă cînd trecem la conceptul de fiinţă perfectă. Cînd spunem că existenţa e cuprinsă în conceptul de fiinţă perfectă, exprimăm un raport între două proprietăţi, cea de existenţă şi cea de fiinţă perfectă:

(9) Orice obiect individual care exemplifică proprietatea a fi fiinţă perfectă exemplifică şi proprietatea a exista[15].

Or, (9) indică limpede că, în susţinerea că existenţa e cuprinsă în conceptul fiinţei perfecte, existenţa nu e tratată ca o proprietate a acestui concept. Dimpotrivă, e presupus că existenţa satisface principiul (E.1): ea se aplică unor obiecte individuale.

Acum, să considerăm propoziţia:

(10) Fiinţa perfectă există.

Apelînd la analiza lui Frage, construim drept formă logică a acesteia propoziţia:

(10') Proprietatea a fi fiinţă perfectă nu are proprietatea numărul zero.

Altfel spus, proprietatea a fi fiinţă perfectă are proprietatea că unele obiecte o exemplifică. Dar (10') blochează desfăşurarea argumentului ontologic, fiindcă existenţa nu mai satisface cerinţa cuprinsă în (E.1), de a fi aplicabilă cu sens obiectelor individuale[16] (evident, dacă (10') e adevărată, atunci (9) este falsă). Aşadar, concepţia lui Frege permite să se elaboreze în detaliu obiecţia contra argumentului ontologic[17] bazată pe ideea că existenţa **nu** este o proprietate (a obiectelor individuale).

G. Frege a fost un filosof puţin cunoscut în timpul vieţii sale, deşi puţine sînt creaţiile

---

[14] **Fundamentele aritmeticii**, p. 97.

[15] Aici simpiflicăm puţin lucrurile. Mai corect ar fi trebuit să scriem: Este **necesar** că orice obiect care exemplifică proprietatea a fi fiinţă perfectă exemplifică şi proprietatea a exista.

[16] Ca să fim precişi, trebuie să subliniem că, de fapt, în (10') **existenţa nici nu mai apare**. Ea este analizată în alte concepte (=a avea proprietatea de a fi exemplificată de cel puţin un obiect), şi doar acelea apar în (10').

[17] Cu această obiecţie susţinerea cuprinsă în principiul (E.1), că existenţa este aplicabilă obiectelor individuale, este respinsă. Într-adevăr, să presupunem că am dori încă să atribuim existenţa obiectelor individuale. Atunci, propoziţii ca: "Iulius Caesar există" ar trebui să aibă un sens. Să notăm aici că această propoziţie nu poate fi analizată precum (7) ori (10), pentru că în ea apare un nume propriu; şi pare absurd să încercăm să vorbim despre proprietăţile "proprietăţii" a fi Iulius Caesar! "Propoziţia «Există Iulius Caesar», scrie Frege, nu este nici adevărată, nici falsă, ci fără sens. Ce-i drept, propoziţia «Există un om al cărui nume este Iulius Caesar» are un sens, dar aici avem iarăşi un concept, aşa cum lasă să se vadă articolul nehotărît... Să nu ne lăsăm înşelaţi de faptul că limba foloseşte adesea un acelaşi cuvînt cînd ca nume propriu, cînd ca desemnare a unui concept" (**Despre concept şi obiect**, în **Scrieri logico-filosofice**, p. 299).

filosofice ale secolului trecut care pot fi comparate cu opera sa. Însă, în prezent, influenţa filosofului Frege este imensă (fie că e recunoscută, fie că, mai nou, e respinsă cu înverşunare). Printre puţinii filosofi care, în vremea apariţiei lucrărilor sale, l-au apreciat, cel mai cunoscut este, fără îndoială, B.Russell. Filosoful britanic acceptă verdictul lui Frege: existenţa nu este o proprietate a obiectelor[18]. Unele propoziţii - cele ca (7) ori (10), să zicem - prin forma lor gramaticală sugerează, e drept, că existenţa se aplică obiectelor individuale. Numai că, accentuează Rusell (pe urmele lui Frege, cum se poate observa cu uşurinţă), **forma gramaticală a unei propoziţii nu este neapărat şi forma ei logică.** Gramatica de multe ori ne duce în eroare. Bunăoară, să ne gîndim la propoziţia:

(11) Campionul olimpic la Barcelona, la săritura în lungime bărbaţi, este american.

Intuitiv, prin (11) proprietatea de a fi american este atribuită unui sportiv - cel care, la Barcelona, a devenit campion olimpic la săritura în lungime bărbaţi. Să observăm aici că pentru a vorbi despre acel sportiv - care, cum se ştie, este Carl Lewis - s-a folosit în (11) o expresie nu prea simplă: "campionul olimpic la Barcelona, la săritura în lungime bărbaţi". O atare expresie e numită de Russell "descripţie definită"[19]; în (11) ea a fost folosită pentru:

1) a selecta (dintre sportivii participanţi la Olimpiada de la Barcelona) **un singur** sportiv. Că nu avem în vedere mai mulţi sportivi se vede forma gramaticală a descripţiei: zicem "campion**ul** olimpic...", iar articolul hotărît garantează că descripţia e folosită pentru a selecta un singur sportiv;

2) a spune ceva despre acel sportiv - în cazul nostru, că el este american.

Întrucît în (11) descripţia nu numai că încearcă, dar şi reuşeşte să selecteze un singur sportiv - căci nu sînt doi campioni olimpici la Barcelona, la săritura în lungime bărbaţi - propoziţia (11) nu pune probleme. Să luăm însă acum o altă propoziţie, în care apare de asemenea o descripţie definită, care şi aceasta e folosită precum sugerează punctele 1-2 de mai sus, dar care pare totuşi să ridice nişte dificultăţi. Următorul exemplu îi aparţine lui Russell însuşi:

(12) Regele actual al Franţei este chel.

În această propoziţie apare o descripţie definită, "regele actual al Franţei" (din fericire, exemplul poate fi folosit şi acum, ca şi în 1906, cînd a fost publicată lucrarea **Despre denotare** a lui Rusell, fiindcă între timp Franţa nu şi-a schimbat forma de guvernămînt). Intuitiv, prin (12) vrem să spunem că acea persoană pe care o **denotă** descripţia "regele actual al Franţei" are o proprietate[20], anume aceea de a fi chel. Dar, în timp ce descripţia care apare în (11) denotă ceva - pe Carl Lewis -, descripţia din(12) nu denotă nimic, deoarece nimeni nu corespunde descripţiei "regele actual al Franţei".

---

[18] Rusell admite, plecînd de aici, şi faptul că principiul (E.1) cade: "indivizii din lume nu există, sau mai curînd nu are sens să spună că ei nu există" (B. Russell, **The Philosophy of Logical Atomism**, în R.C. Marsh (ed.), **Logic and Knowledge**, Allen & Unwin, London, 1956, p. 252.

[19] A se vedea B.Russell, **On Denoting**, în R.C. Marsh (ed.), **Logic and Knowledge.**

[20] Cred că nu este nevoie să subliniez că aici simplific foarte mult lucrurile, Am procedat aşa cu punctul de vedere al lui Frege, la fel fac aici cu cel al lui Russell. Mai mult, exprimarea nu corespunde nici poziţiei filosofice pe care o susţin eu; căci - acest lucru a fost argumentat pe larg în lucrarea menţionată în **Cuvîntul înainte** - eu deosebesc tranşant între: a) faptul că o proprietate este exemplificată de un obiect; şi b) faptul că într-o propoziţie se afirmă în chip adevărat că obiectul respectiv posedă acea proprietate.

Mai departe, cum am putea determina dacă (12) este adevărată ori falsă? Propoziţia (12) ar fi adevărată dacă regele actual al Franţei ar putea să fie găsit printre oamenii cu chelie; şi ar fi falsă, dacă el ar fi găsit printre oameniii care nu au chelie. Or, regele actual al Franţei nu se află în nici una din cele două situaţii, din simplul motiv că el nu există.

Atari dificultăţi, susţine Russell, pot fi evitate[21] odată ce renunţăm la una din supoziţiile argumentării. Iar supoziţia pe care pune el degetul este aceea că în propoziţiile (11) şi (12) se spune realmente ceva despre obiectele individuale. Căci, subliniază Russell, forma gramaticală a acestor propoziţii este înşelătoare. Ele doar par să trateze despre anumite obiecte individuale, cîtă vreme de fapt ele tratează despre altceva. Russell specifică: în (11) şi (12) apar descripţii. Noi nu le tratăm ca expresii care denotă obiecte (vezi punctul (1) mai sus), analog numelor proprii ("Iulius Caesar", "Carl Lewis" ori "B. Russell"). Dar ele nu trebuie luate ca expresii care denotă: propoziţii ca (11) şi (12), logic vorbind, nu afirmă ceva despre vreun obiect care ar fi denotat de descripţiile ce apar în ele.

Propoziţiile (11) şi (12) nu au o formă logică identică cu forma lor gramaticală. Din punct de vedere logic, argumentează Russell, fiecare dintre ele e conjuncţia a trei propoziţii. Şi anume:

(11') a) Există un sportiv care este campion olimpic la Barcelona, la săritura în lungime bărbaţi.

b) Un singur sportiv este campon olimpic la Barcelona, la săritura în lungime bărbaţi.

c) Acel sportiv este amercian.

În (11'), fiecare din cele trei propoziţii este adevărată; ele vor fi de aceea adevărate şi împreună - ceea ce înseamnă că (11) e adevărată. Acum, să trecem la propoziţia (12). Analog cazului anterior; ea este analizată drept conjuncţie a trei propoziţii:

(12') a) Există un om care este actualmente rege al Franţei.

b) Un singur om este actualmente rege al Franţei.

c) Acel om este chel.

Propoziţia (a) este falsă - ca urmare, şi conjuncţia propoziţiilor (a), (b) şi (c) va fi falsă şi deci propoziţia (12) va fi, potrivit analizei lui Russell, falsă.

Ceea ce trebuie să remarcăm aici e următorul lucru: în propoziţiile care apar sub (12') nu mai apare descripţia definită "regele actual al Franţei", deci o expresie denotativă. În locul ei apare expresia "este actualmente rege al Franţei"; tot aşa, în locul unei descripţii, în (11') avem expresia "este campion olimpic la Barcelona, la săritura în lungime bărbaţi". Aceste expresii nu stau pentru obiecte individuale, ci pentru proprietăţi, şi anume pentru proprietatea a fi actualmente rege al franţei, respectiv proprietatea a fi campion olimpic la Barcelona, la săritura în lungime bărbaţi. Prima proprietate nu este exemplificată de nici un obiect; a doua este exemplificată de un singur sportiv, de Carl Lewis - şi această împrejurare explică de ce putem folosi descripţia corespunzătoare acestei proprietăţi - "campionul olimpic la Barcelona, la săritura în lungime bărbaţi - fără a întîmpina dificultăţi. Dar, desigur, proprietatea aceasta ar putea fi exemplificată de doi sau mai mulţi sportivi (dacă toţi ar fi sărit exact

---

[21] Exprimarea sugerează că în formularea punctului său de vedere B.Russell avea şi alte motive pentru a proceda în acest sens. Din păcate, nu e aici locul să le tratăm mai pe larg.

tot atît de mult cît Carl Lewis), după cum ar fi putut să nu fi fost exemplificată de nici un sportiv (bunăoară, în cazul în care săritura în lungime bărbaţi nu ar fi fost o probă olimpică).

Să vedem cum se explică aceste consideraţii la problema existenţei. Fie, de exemplu, propoziţia

(13) Campionul olimpic la Barcelona, la săritura în lungime bărbaţi, există.

Potrivit analizei date de Russell descripţiilor, o atare propoziţie, de fapt, nu tratează despre sportivi (în particular, ea nu spune nimic despre Carl Lewis), ci despre proprietăţi ale sportivilor. Ea spune că la Barcelona titlul de campion olimpic la săritura în lungime bărbaţi a fost cîştigat de cineva, şi anume de un singur sportiv.

Altfel zis, ea spune că o proprietate - proprietatea de a fi campion olimpic la Barcelona, la săritua în lungime bărbaţi - este exemplificcată de un singur sportiv[22]. Aşadar, forma logică a lui (13) este:

(13') a) Există un sportiv care este campion olimpic la Barcelona, la săritura în lungime bărbaţi.

b) Un singur sportiv este campion olimpic la Barcelona, la săritura în lungime bărbaţi.

Pentru Russell, deci, existenţa nu este o proprietate care poate fi atribuită obiectelor individuale. Ea poate fi analizată ca spunînd ceva despre **proprietăţile** acestora. (Pentru simplitate, am păstrat expresia folosită anterior: "proprietate". În fapt, Russell ia existenţa ca proprietate a ceea ce el numeşte "funcţii propoziţionale"). Şi iarăşi, pe acest drum, argumentul ontologic este blocat. Căci, să ne gîndim din nou la propoziţia (10): Fiinţa perfectă există. Propoziţia pare să spună ceva despre o fiinţă - despre fiinţa perfectă - anume că aceasta există. Dar, dacă privim mai cu atenţie formularea, constatăm că în (10) e cuprinsă o descripţie definită: "fiinţa perfectă". Să aplicăm atunci lui (10) teoria russelliană a descripţiilor. Vom obţine:

(10'') a) Există o fiinţă care este fiinţă perfectă.

b) O singură fiinţă este fiinţă perfectă.

(10'') spune că proprietatea a fi fiinţă perfectă e exemplificată de o singură fiinţă; în (10'') nu mai apare nici o descripţie definită, care să denote un obiect individual (o fiinţă anume), ci o expresie - "fiinţă perfectă" - care stă pentru o proprietate. Atunci devine imposibil să se mai dea sens ideii că existenţa ar fi aplicabilă obiectelor individuale, şi deci întregul argument ontologic e stopat în drumu-i către concluzia dorită.

Să conchidem: teoria descripţiilor formulată de Russell părăseşte principiul (E.1); dar lucrul acesta e îndeplinit printr-o construcţie teoretică admirabilă, nu printr-o simplă sentinţă retorică. De aceea, Russell a ridicat în faţa susţinătorului argumentului ontologic un proiect foarte dificil şi foarte anevoios. Căci acesta va trebui să îl reconstruiască ţinînd cont de întreaga problematică (filosofică şi logică) pe care abordări precum cea a lui Russell au arătat că e presupusă în formularea argumentului.

Ne vom întoarce acum la un principiu pe care l-am neglijat destul de mult:

(E.2) Are sens să cuprindem existenţa ca notă a unui concept.

---

[22] În maniera lui Frege, propoziţia (13) ar fi analizată ca:

(13''') Conceptul de campion olimpic la Barcelona, la săritura în lungime bărbaţi, are proprietatea numărul unu.

Las cititorului plăcerea de a zăbovi mai mult asupra lui (13''').

Care este înţelesul lui (E.2)? Să observăm mai întîi că în (E.2), aşa cum am subliniat pe larg la locul potrivit, existenţa e înţeleasă ca o proprietate de obiecte. În al doile rînd, ce fel de entitate este un concept? El poate fi, la rîndu-i, aplicat unor obiecte (care îl instanţiază). E rezonabil deci să considerăm că ceea ce am numit aici "concept" este tot o proprietate. Cititorul care va încerca să reziste acestei propuneri ar putea să argumenteze în felul următor: în (E.2) apare relaţia a se cuprinde ca notă în..; ea este o relaţie între o proprietate şi un concept. Cînd zic: ceva se cuprinde în altceva, eu afirm de obicei o relaţie de forma **parte-întreg**.

Potrivit acestui fel de a vedea lucrurile, în cazul nostru proprietăţile ar fi părţi ale conceptului; un concept este un mănunchi de proprietăţi. În consecinţă, conceptele şi proprietăţile ar fi entităţi de genuri diferite. Conceptele, în particular, nu sînt nici obiecte individuale, dar nici proprietăţi care pot fi cuprinse ca note în concepte.

Cred însă că reconstrucţia evocată aici a relaţiei a se cuprinde ca notă în... nu este corectă. Să ne amintim de propoziţia (8): "Toate balenele sînt mamifere". Am putea să o înţelegem ca spunînd că: proprietatea a fi mamifer se cuprinde ca notă în conceptul de balenă (cf. şi observaţia lui Frege că (8) nu tratează despre obiecte individuale). Atunci, conceptul de balenă e un mănunchi de proprietăţi, printre care este şi cea de a fi mamifer. Dar să luăm încă două propoziţii:

(14) Toate mamiferele sînt vertebrate.

(15) Toate vertebratele sînt animale.

În chip analog lui (8), cele două propoziţii vor putea fi înţelese ca spunînd că a fi vertebrat se cuprinde ca notă în conceptul de mamifer, respectiv că a fi animal se cuprinde ca notă în conceptul de vertebrat. Însă atunci a fi mamifer este, o dată, proprietate (conform cu (8)), iar altă dată mănunchi de proprietăţi (conform cu (14)); şi analog cu a fi vertebrat[23].

Mai degrabă, relaţia a se cuprinde ca notă în ... poate fi privită în sensul indicat de propoziţia (8') ("Orice obiect individual care exemplifică proprietatea a fi balenă exemplifică şi proprietatea a fi mamifer"[24]. Adică: ori de cîte ori un obiect exemplifică prima proprietate, el o va exemplifica şi pe cea de-a doua. În acest mod, conceptele pot fi tratate ca proprietăţi. Că acest lucru e posibil se vede şi pe baza următorului argument. Dacă procedăm cum sugerează oponentul susţinerii că un concept este o proprietate, atunci - admiţînd că a fi mamifer se cupride ca notă în conceptul (=mănunchiul de proprietăţi) a fi balenă - nu mai are **sens** să întrebăm ceva de genul: oare nu ar fi posibil ca toate mamiferele să fie balene?

Fiindcă aceasta ar echivala cu a admite că a fi balenă se poate cuprinde într-un mănunchi de proprietăţi, anume a fi mamifer. Or, de fapt, ştim că a fi mamifer este o proprietate, iar a fi balenă este un mănunchi de proprietăţi. Astfel, întrebarea ar avea sens numai dacă am admite că a fi balenă şi a fi mamifer ar putea să îşi schimbe

---

[23] O consecinţă şi mai neplăcută ar fi următoarea: pe baza lui (15), a fi vertebrat e un mănunchi de proprietăţi (printre care, a fi animal); pe baza lui (16), a fi vertebrat se cuprinde în a fi mamifer - şi, deci, a fi mamifer este un mănunchi de mănunchiuri (printre care, a fi vertebrat) de proprietăţi. Analog, (8) ar duce la concluzia că a fi balenă este un mănunchi de mănunchiuri (printre care, a fi vertebrat) de proprietăţi. Iar, folosind şi alte propoziţii de acelaşi tip, lucrurile s-ar complica încă şi mai mult. În general, va fi imposibil să detectăm ce fel de mănunchi ar fi un concept particular.

[24] A se vedea aici observaţia de la nota 15: mai corect ar fi să susţinem că relaţia exprimată de propoziţia (8') are loc în chip **necesar**.

statutul ontologic, să devină entităţi de un cu totul alt gen decît sînt în realitate. Sigur că o întrebare ca cea menţionată nu bătea atît de departe, dar, potrivit interpretării indicate de (8'), nimic atît de misterios nu rezultă că ar fi presupus de acea întrebare. Căci ea revine la a admite posibilitatea ca orice obiect care exemplifică proprietatea a fi mamifer să o exemplifice şi pe cea de a fi balenă. (Adică, întrebarea este: cînd e valabilă conversa relaţiei exprimate de (8')?)

Să notăm acum că înţelegerea în sensul lui (8') (şi (9)!) a relaţiei a se cuprinde ca notă în..., împreună cu principiul (E.2), implică principiul (E.1). Într-adevăr, fie C un concept (cel de fiinţă perfectă, de exemplu). Potrivit lui (E.2), are sens să cuprindem existenţa ca notă în C. Ţinînd seama de interpretarea lui "a se cuprinde ca notă în...", propoziţia:

(16) Orice obiect individual care exemplifică pe C exemplifică şi proprietatea existenţei.

are sens. Dar din (16) decurge imediat că are sens să spunem că un obiect individual exemplifică proprietatea existenţei, deci (E.1). Pe de altă parte, sub aceeaşi condiţie (E.1) implică la rîndu-i pe (E.2), fapt care se poate verifica uşor. Prin urmare, cele două principii sînt echivalente, **dacă** înţelegem relaţia a se cuprinde ca notă în...în sensul lui (8') şi (9). Însă dacă această ultimă condiţie nu e împlinită, echivalenţa celor două principii nu mai poate fi probată (sau, cel puţin, nu mai poate fi probată în acelaşi mod, căci s-ar putea să fie şi alte condiţii care să conducă la această echivalenţă).

Această situaţie naşte următoarea întrebare: oare nu este posibilă respingerea argumentului ontologic îndreptînd atacul direct împotriva lui (E.2) şi doar în chip deviat împotriva lui (E.1)? Procedînd astfel, rămîndem desigur tot în cadrele celei de-a doua obiecţii standard împotriva argumentului lui Descartes. Să presupunem, de asemenea, că problema interpretării relaţiei a se cuprinde ca notă în ... este irelevantă în cele ce urmează.

Cea mai vestită critică a argumentului ontologic este cea formulată de I. Kant[25]. Ea se îndreaptă împotriva principiului (E.2). Kant dă următorul argument împotriva conceperii existenţei ca o proprietate: "Cînd gîndesc deci un lucru, oricare şi oricîte ar fi predicatele (chiar în determinarea completă), nu se adaugă nimic lucrului prin faptul că adaug: acest lucru **este**. Căci altfel n-ar exista acelaşi lucru, ci mai mult decît gîndisem în concept, şi n-aş putea spune că există tocmai obiectul conceptului meu"[26]. Să presupunem că obiectul l-a care mă gîndesc este Pegas. Pegas posedă, cu siguranţă, unele proprietăţi, bunăoară acelea de a fi cal, a fi înaripat, a fi născut din sîngele Meduzei, a fi călărit de Bellerophon etc. Kant susţine că existenţa nu poate fi una dintre aceste proprietăţi, chiar dacă lista ar cuprinde toate proprietăţile avute de Pegas (de exemplu, cîte fire de păr avea în coamă şi cîte în coadă). Atenţie, Kant nu vrea să spună că existenţa nu se cuprinde în conceptul nostru, fiindcă sigur nu se cuprinde - Pegas nu există! - ci altceva: că existenţa **nu se poate** cuprinde în concept. Să luăm cele două cazuri menţionate de Kant. În primul, lista proprietăţilor cuprinse în conceptul nostru este scurtă, e formată, să zicem, din cele patru proprietăţi menţionate mai sus. Putem să le adăugăm o a cincea, anume proprietatea existenţei? Kant nu admite acest lucru. Motivul lui pare să fie următorul: dacă adăugăm această proprietate, schimbăm

---

[25] I. Kant, **Critica raţiunii pure**, Editura Ştiinţifică, Buucreşti, 1969, pp. 475-481.

[26] **Critica raţiunii pure**, p. 480.

lucrul pe care îl gîndim: lucrul gîndit nu mai este **Pegas,** ci **Pegas care există**. Pegas nu mai are exact proprietăţile pe care i le atribuisem anterior, ci una în plus. Şi sigur că două obiecte care au proprietăţi diferite sînt obiecte diferite. Iar cînd într-un raţionament schimbăm obiectul gîndit, acel raţionament nu mai poate fi considerat valid.

Să trecem acum la cel de-al doilea caz, cel în care lista proprietăţilor este completă, cuprinde deci toate proprietăţile pe care le are un obiect, şi numai pe ele. Fie persoana Carl Lewis şi să luăm lista tutror proprietăţilor lui. Această listă formează un concept, căruia în realitate îi corespunde Carl Lewis (şi numai el). Nici acum însă, potrivit lui Kant, existenţa nu este cuprinsă în acest concept (deşi Carl Lewis există). Căci, dacă spun: Carl Lewis există, eu nu adaug nimic listei mele. Ceea ce fac e de o cu totul altă natură: pun conceptul meu în relaţie cu obiectul. Iar pentru ca relaţia dintre concept (conceptul lui Carl Lewis) şi obiect (persoana Carl Lewis) să poată fi stabilită, "ambele trebuie să conţină acelaşi lucru, şi de aceea la conceptul care exprimă numai posibilitatea nu se poate adăuga nimic mai mult prin faptul că eu gîndesc obiectul lui ca absolut dat (prin expresia: el este). Şi astfel realul nu conţine nimic mai mult decît simplul posibil. O sută de taleri reali nu conţin nimic mai mult decît o sută de taleri posibili. Căci, cum talerii posibili exprimă conceptul, iar talerii reali obiectul şi poziţia lui în sine, în cazul în care obiectul ar conţine mai mult decît conceptul, conceptul meu n-ar exprima întregul obiect şi deci n-ar fi conceptul lui adecvat"[27].

Concluzia trasă de aici de Kant este evidentă: existenţa nu e o proprietate pe care să o putem cuprinde într-un concept, precum a fi cal, a fi înaripat, a fi campion olimpic etc. Dar atunci (E.2) cade, şi odată cu el cade şi putinţa de a derula argumentul ontologic. "**A fi** nu este, evident, un predicat real, adică un concept despre ceva, care s-ar putea adăuga conceptului unui lucru, ci este numai poziţia unui lucru sau a unor anumite determinări în sine. În folosirea logică, acest verb este numai copula unei judecăţi. Judecata: **Dumnezeu este atotputernic** conţine două concepte care îşi au obiectele lor: Dumnezeu şi atotputernicia; micul cuvînt **este** nu e vreun predicat în plus, ci numai ce pune predicatul **în relaţie** cu subiectul. Dacă însă iau subiectul (Dumnezeu) cu toate predicatele lui dintre care face parte şi atotputernicia) şi zice: **Dumnezeu este** sau este un Dumnezeu, eu nu adaug un predicat la conceptul despre Dumnezeu, ci pun numai subiectul în sine cu toate predicatele lui, şi anume **obiectul**, în relaţie cu **conceptul** meu"[28].

Cu riscul de a mă repeta, simt nevoia să accentuez: cel ce vrea să doboare argumentul ontologic dintr-o singură lovitură se vede repede nevoit să-şi domolească zelul. El va trebui să recunoască destul de repede că argumentul are multe şi grele presupoziţii. Într-un fel, opozantul ar putea chiar să mărturisească faptul că argumentul nu-i mai apare decît ca un pretext; un pretext pe care teme mari şi grave ale filosofiei din totdeauna îl folosesc pentru a se ridica iarăşi în miezul disputei.

Printre ele, tema **posibilului** (şi a necesarului)nu e cea de pe urmă. Am sugerat deja cum, într-un context particular, posibililul ieşise la lumină, spre a prezida cercetarea. Las însă cititorului plăcerea de a descoperi (pe baza analizelor ce vor urma), cît de multe sînt locurile în care, în chiar acest paragraf, am întîlnit posibilul - deşi fără a-l recunoaşte sub straiele pe care le purta.

---

[27] **Critica raţiunii pure**, pp. 479-480.

[28] **Critica raţiunii pure**, p. 479.

Capitolul I

MODALITĂŢI ŞI ESENŢĂ

1. Leibniz despre posibilitate şi prezumţie

a) Argumentul a priori

În vremea lui Leibniz, două tradiţii de abordare a argumentului ontologic îşi revendicau de partea lor dreptatea. Una, după care argumentul este valabil, era cea care, coborînd de la episcopul din Canterbury, aflase în Descartes un al doilea întemeietor; cealaltă era a scolasticilor care, în frunte cu doctorul angelic, Toma d'Aquino, trataseră acest argument ca un paralogism. Filosoful german admite că, desigur, ceva e greşit în argumentaţie, în forma sa anselmiană. Dar, defecţiunea, crede el, nu este ireparabilă: avem a face cu o demonstraţie imperfectă - dar perfectibilă. E vorba, în speţă, de faptul că demonstraţia "presupune ceva care abia trebuie dovedit pentru a dobîndi o siguranţă matematică: căci ea presupune, în chip tacit, că ideea unei Fiinţe pe deplin mare sau pe deplin perfectă este posibilă şi că nu implică nici o contradicţie. Şi e deja ceva ca, prin această remarcă, să se arate, **presupunînd că Dumnezeu este posibil**, că **el există** şi că acesta e privilegiul doar al divinităţii. Avem dreptul să presupunem posibilitatea oricărei fiinţe, şi mai cu seamă a lui Dumnezeu, pînă cînd nu se arată contrariul. Astfel încît acest argument metafizic ne dă deja o concluzie morală demonstrativă, care susţine că, în starea actuală a cunoştinţelor noastre, trebuie să socotim că Dumnezeu există şi să acţionăm potrivit acesteia. Dar va trebui, cu toate acestea, să dorim să obţinem demonstraţia cu o siguranţă matematică"[1].

Aici se găseşte, în întregul său, argumentul leibnizian. Anume: că Dumnezeu este posibil e o premisă ce **abia trebuie dovedită**; pe de altă parte, **putem să admitem** această premisă, căci dacă nu am face aşa, ar însemna că am presupus că există o dovadă efectivă a imposibilităţii lui Dumnezeu. Or, consideră Leibniz, pentru acest lucru nu putem avea niciodată o certitudine deplină.

Se poate susţine că **Dumnezeu este posibil**? Leibniz îşi încordează exact aici forţele, încercînd să producă mai multe linii de argumentare în acest sens. Convingerea sa era că, dacă temeiurile unei idei sînt multiple, plauzibilitatea ei este, la rîndul său, mai mare. O primă linie de argumentare, pe care Leibniz o pune în faţă, menţionînd în chip repetat caracteristica ei de a fi "nouă şi incontestabilă"[2], este a armoniei prestabilite. Fiece spirit

---

[1] G.W. Leibniz, **Nouveaux Essais sur l'entendement humain**, Flammarion, Paris, f.a., p. 386. De notat că şi celălalt argument al lui Descartes privind existenţa lui Dumnezeu - cel "a posteriori" - după care, întrucît noi avem ideea de Dumnezeu, aceasta trebuie să corespundă originalului, presupune, zice Leibniz, că în noi se găseşte o astfel de idee, deci că Dumnezeu este posibil.

[2] **Idem**, p. 388.

fiind o lume aparte, fiindu-şi suficient lui însuşi şi fiind independent de orice altă creatură, implicînd în sine infinitul, exprimînd Universul, este tot atît de durabil, tot atît de subzistent, tot atît de absolut ca însuşi Universul creaturilor. Aşadar, "trebuie să socotim că în acest Univers el trebuie să figureze totdeauna în modul cel mai propriu de a contribui la perfecţiunea societăţii tuturor spiritelor". Proba existenţei lui Dumnezeu, care decurge de aici, "este de o claritate surprinzătoare. Căci acordul acesta desăvîrşit între atîtea substanţe care nu au nici o comunicaţie între ele nu poate decurge decît din cauza lor comună"[3]. Prin ideea armoniei prestabilite se explică felul în care se produc ordinea, armonia, frumuseţea din Univers. Leibniz recunoaşte că acestea se explicau şi înaintea sa prin invocarea fiinţei divine. Or, certitudinea obţinută pe acea cale era doar **morală**; prin armonia prestabilită, ea devine **metafizică**[4]. Aceasta e, în fond, dovada pe care Kant a numit-o fizico-teologică. Însă după Kant poate fi folosită pentru a o ajuta pe cea ontologică: şi aceasta pentru că "la baza dovezii fizico-teologice despre existenţa unei fiinţe originare ca fiinţă supremă se află dovada cosmologică, iar la baza acesteia, dovada ontologică"[5].

O a doua linie de argumentare constă în ceea ce Kant numea "dovada cosmologică". Că Dumnezeu este posibil se arată astfel: "de vreme ce există făpturi contingente, acestea nu pot avea raţiunea lor ultimă, adică suficientă, decît în fiinţa necesară, care îşi are temeiul existenţei sale în ea însăşi"[6].

Amîndouă aceste argumentări sînt a posteriori; ele merg astfel: se pleacă de la realitatea, cunoscută prin experienţă, a unor noţiuni (de pildă, în cea de-a doua situaţie, a făpturilor contingente); or, subliniază Leibniz, "ceea ce există în mod actual este în orice caz posibil"[7]. Apoi, pe temeiul acestui posibil, continuăm analiza; dacă nu întîmpinăm nici o contradicţie, înseamnă că şi noţiunea la care am ajuns - cea de Dumnezeu, în cazul nostru - este posibilă.

Dar este la îndemînă şi o altă tactică de atacare a problemei: cea care procedează a priori. Anume "se rezolvă noţiunea în rechizitele sale, adică în alte noţiuni a căror posibilitate o cunoaştem şi despre care ştim că nu au nimic incompatibil". Desigur, noi putem avea conceptul de Dumnezeu, înţeles ca o fiinţă perfectă; dar astfel deţinem o definiţie numai **nominală** a lucrului, care reţine numai notele trebuitoare pentru a-l distinge: ştim că Dumnezeu e fiinţa perfectă. Dar rezultă de aici că Dumnezeu este şi posibil, adică rezultă că avem prin aceasta şi o definiţie **reală**? Întrebarea e legitimă, fiindcă nu orice noţiuni pot fi legate între ele **salva possibilitate**[8]. Că e aşa se vede şi dintr-un exemplu: ideea despre cea mai repede mişcare nu exprimă o posibilitate. Chiar dacă avem o definiţie nominală a ideii de cea mai repede mişcare, prin aceasta nu avem încă şi o definiţie reală a ei. Într-adevăr, zice Leibniz, "să presupunem că o roată se învîrteşte cu «iuţeală cea mai mare». Cine nu vede că, prelungind una din spiţele roţii,

---

[3] **Nou sistem privitor la natura şi comunicarea substanţelor,** în G.W. Leibniz, **Opere filosofice,** vol. I, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1972, p. 333.

[4] **Nouveaux Essais sur l'entendement humain,** p. 389.

[5] I. Kant, **Critica raţiunii pure,** p. 498.

[6] G.W. Leibniz,**Monadologia,** § 45, în **Opere filosofice,** p. 517.

[7] G.W. Leibniz, **Meditaţie cu privire la cunoaştere, adevăr şi idei,** în **Opere filosofice,** p. 30.

[8] Aici Leibniz trimite la Hobbes, **De corpore,** partea I, Cap. 3, §§ 7-8.

* **Psalmul 94. Veniţi cu toţii dimpreună**

la extremitatea ei mişcarea va fi mai repede decît aceea a unui cui de pe circumferinţa roţii; împotriva ipotezei, aşadar, mişcarea acesteia nu este «cea mai repede»" (**idem**, p.29).

Prin urmare, **supoziţiile de posibilitate nu sînt triviale.** Eu pot avea conceptul de cel mai mare număr sau conceptul de cea mai mare figură. Însă, din definiţia nominală a acestora nu decurge şi că am, de asemenea, o definiţie reală a celui mai mare număr ori a celei mai mari figuri. Fiindcă ambele concepte implică o contradicţie[9]: într-adevăr, oricît de mare ar fi numărul considerat, pot gîndi un altul mai mare decît el; şi oricît de mare ar fi o figură, pot gîndi o alta şi mai mare[10].

Acum, argumentul ontologic merge în felul următor: "tot ceea ce urmează din ideea sau definiţia unui lucru poate fi afirmat ca predicat despre acel lucru. Din ideea de Dumnezeu (adică a fiinţei celei mai perfecte, fiinţă decît care o alta mai mare nu poate fi cugetată) decurge existenţa. (Căci fiinţa cea mai perfectă cuprinde toate perfecţiunile, în numărul cărora se află şi existenţa). Aşadar, existenţa poate fi afirmată ca un predicat al lui Dumnezeu" (**ibidem**). Am avea, prin urmare:

(1) Dacă X = df. cel care are notele A, B, C.., atunci X este A, este B etc.

(2) Dumnezeu = df. cel care are notele (perfecţiunile) existenţă... etc.

---

[9] G.W. leibniz, **Discours de métaphysique**, J. Vrin, Paris, 1929, pp. 25-26. Nu există o analogie, după Leibniz, între concepte contradictorii precum acestea două şi concepte ca **cea mai mare ştiinţă** ori **cea mai mare putere**. Acestea din urmă, sugerează Leibniz, nu conduc defel la imposibilitate. A fi mare ca număr, a fi mare spaţial- aceste atribute nu au un **maxim intrinsec**. Dar a şti are un maxim: cea mai mare ştiinţă, omniştiinţa; şi tot aşa, a fi puternic are un maxim: cea mai mare putere, atotputernicia.

Aşadar, conchide Leibniz, puterea şi ştiinţa sînt perfecţiuni. E perfecţiune un atribut pentru care se poate dovedi că există un maxim; iar acel atribut aparţine unui Dumnezeu atunci cînd este luat într-un grad maxim. Ştiinţa, de pildă, aparţine lui Dumnezeu ca omniştiinţă.

Distincţia dintre cele două feluri de atribute e folositoare atunci cînd vrem să respingem cel mai faimos - şi primul în ordinea apariţiei - argument împotriva dovezii lui Anselm din Canterbury. Călugărul Gaunilo, contemporanul său, sugerase că, urmînd aceeaşi cale ca şi Ansem, se poate arăta că există, pierdută în imensitatea oceanului, o insulă perfectă, neîntrecută de nici o alta în orice atribute am putea considera. Iată cum formulează A. Plantinga (în **God, Freedom and Evil**, W.B. Eardmans, Michigan, 1980,pp. 90-91) această strategie de respingere a argumentului lui Gaunilo:

"Calităţile care contează pentru mărime în cazul insulelor - numărul de palmieri, cantitatea şi calitatea nucilor de cocos, de exemplu - nu au, cele mai multe, un **maxim intrinsec**. Adică, nu există vreun grad al productivităţii sau al numărului de palmieri... astfel încît să fie imposibil ca o altă insulă să manifeste şi mai mult acea calitate. Aşadar, ideea despre o cea mai mare insulă posibilă este una inconsistentă sau incoerentă. Nu e posibil să existe un astfel de lucru... Dar nu stă pe acelaşi fundament şi argumentul lui Anselm? Dacă ideea despre o cea mai mare insulă posibilă este inconsistentă, nu cumva e tot aşa şi ideea despre o cea mai mare fiinţă posibilă? Poate că nu... E limpede că Anselm are în minte proprietăţi precum înţelepciunea, cunoaşterea, puterea şi superioritatea morală sau perfecţiunea morală. Dar nu e nici un dubiu că, de exemplu, cunoaşterea are un maxim intrinsec."

E interesant să notăm că o strategie asemănătoare de a dovedi inconsistenţa noţiunii de insulă perfectă a fost dezvoltată încă de Bonaventura (1221-1274). Potrivit lui Bonaventura (v. **De mysterio Trinitatis**, I, 1,21-24), această noţiune cuprinde o **oppositio in adjecto**; căci noţiunea de insulă denotă o entitate care, nefiind decît o insulă, este imperfectă în sine, iar adăugarea atributului perfecţiunii duce imediat la contradicţie.

[10] Accentuez: concluzia pe care sîntem îndreptăţiţi să o tragem de aici este că supoziţiile de posibillitate nu sînt triviale. Desigur, s-ar putea sugera că exemplele lui Leibiniz nu sînt dintre cele mai fericite: argumentul lui că nu există o cea mai mare viteză nu ţine în perspectiva fizicii de astăzi; şi tot aşa, folosind logica modernă am putea produce contraargumente puternice la susţinerea că ştiinţa are un maxim. Însă acest lucru nu schimbă sensul demersului lui Leibniz: anume că trebuie să fim cu băgare de seamă ori de cîte ori facem o supoziţie de posibilitate.

(3) Dacă Dumnezeu = df. cel care are notele (perfecţiunile) existenţă...etc., atunci Dumnezeu este existent (=există),...etc. (din (1), prin particularizare).

(4) Dumnezeu există. (din (2) şi (3)), aplicînd regula **modus ponens**: dacă admitem **H** şi **H** implică pe **G**, atunci admitem **G**).

Dar, zice Leibniz, concluzia nu e trasă corect: (2) nu e de ajuns; trebuie să deţinem ceva suplimentar. Căci dacă definim un anumit lucru ca fiind cel care se mişcă cel mai repede, nu înseamnă decît că l-am definit nominal, nu şi real. Într-adevăr, putem defini noţiuni contradictorii. Dificultatea ce rezultă de aici e gravă: "din noţiuni care cuprind contradicţii se pot trage în acelaşi timp concluzii opuse, ceea ce este absurd". De exemplu, din noţiunea unui pătrat rotund decurge că acesta este şi pătrat, dar şi rotund; or, fiindcă e rotund, el nu e pătrat - concluzii opuse. Atunci, dacă noţiunea unei fiinţe perfecte e contradictorie, am putea ajunge la aceleaşi absurdităţi[11]. Prin urmare, (2) nu ne garantează posibilitatea de a deriva pe (4) "În realitate însă, scrie Leibniz, trebuie să se ştie că de aici rezultă numai că, dacă Dumnezeu este posibil, urmează că el există. Căci nu putem folosi în argumentarea noastră, cu deplină certitudine, definiţii, înainte de a şti că ele sînt reale, sau că nu cuprind nici o contradicţie" (**ibidem**). Prin urmare pentru a conchide (4), în argumentul de mai sus avem nevoie de o premisă suplimentară:

(1.1) Cel care cuprinde notele A,B,C.. este posibil (=necontradictoriu)[12].

Fără noua premisă, tot ce putem deduce este:

(4.1) Dacă Dumnezeu este posibil, atunci există.

Iar dacă vrem să obţinem concluzia (4), avem nevoie de premisa

(1.2) Dumnezeu este posibil.

"Nu e de ajuns, aşadar, să cugetăm la fiinţa cea mai perfectă, ca să putem afirma că avem ideea ei; iar în demonstraţia pe care am prezentat-o puţin mai înainte, spre a putea conchide în mod valabil trebuie arătată sau presupusă posibilitatea fiinţei celei mai perfecte. E drept că nimic nu este mai adevărat decît că avem ideea lui Dumnezeu şi că fiinţa cea mai perfectă este nu numai posibilă, dar chiar necesară. Totuşi, argumentul nu este concludent" (**idem**, pp.29-30).

Se poate arăta a priori posibilitatea lui Dumnezeu? Leibniz produce două răspunsuri afirmative: unul tare, unul mai slab. Să începem cu cel **tare**. Cum am văzut, tactica de argumentare a priori cere doi paşi: 1) să se rezolve noţiunea de Dumnezeu în notele sale - perfecţiunile sale; 2) să se arate că prin punerea împreună a acestora nu ia naştere contradicţia. Perfecţiunile sînt atribute afirmative; ele expiră nemărginirea într-un sens al lui Dumnezeu ("nemărginirea", deşi gramatical este un atribut negativ, este "metafizic" un atribut afirmativ!); or, conjugînd atribute afirmative nu avem cum să păşim în contradictoriu. Iar e aici se va putea conchide: conceptul de Dumnezeu este posibil. Iată acest raţionament în **Monadologia**: "deoarece nimic nu poate împiedica posibilitatea a ceea ce nu cuprinde în sine nici o mărginire, nici o negaţie şi, în consecinţă, nici o

---

[11] În fond, dacă această noţiune e contradictorie, putem deduce orice consecinţă dorim; în particular, putem deduce pe: (4) Dumnezeu există, dar şi opusa ei: (4') Dumnezeu nu există.

[12] Azi se discută mult dacă posibilitatea se defineşte cu ajutorul ideii de necontradicţie, sau invers. Nu intrăm însă în detalii. Ceea ce are nevoie aici Leibniz e că dacă ceva e posibil, atunci e necontradictoriu, sau, prin contrapoziţie: dacă ceva e contradictoriu, atunci nu e posibil. Implicaţia inversă - dacă ceva e necontradictoriu, atunci e posibil - deşi, rezonabilă, nu e necesară în argumentare.

contradicţie, aceasta ajunge pentru a cunoaşte a priori că Dumnezeu există"[13].

Cu aceasta, nimic nu mai împiedică formularea argumentului ontologic în varianta lui leibniziană. Să notăm că, spre deosebire de Anselm şi Descartes, Leibniz nu mai apelează la ideea de perfecţiune. El observă că rezultatul dorit poate fi obţinut chiar cu mai mare uşurinţă dacă îl gîndim pe Dumnezeu ca pe o fiinţă necsară[14]. Argumentul se simplifică:

(1) Dumnezeu = fiinţa necesar existentă.

(2) Dumnezeu este posibil.

(3) Dacă este posibilă o fiinţă necesar existentă, atunci acea fiinţă există.

În concluzie:

(4) Dumnezeu există.

Cum în demonstraţia (1)-(4) noţiunile de necesitate şi posibilitate intervin într-un chip esenţial, voi spune că argumentul leibnizian este **versiunea modală a argumentului ontologic.** Noţiunile de necesitate şi posibilitate sînt corelate; aceasta, în sensul că se pot defini una cu ajutorul celeilalte. Spunem, de pildă, că Dumnezeu e necesar să existe dacă şi numai dacă nu e posibil ca Dumnezeu să nu existe, şi invers, spunem că Dumnezeu e posibil să existe dacă şi numai dacă nu e necesar să nu existe.

b) Cele trei premise

În varianta sa leibniziană, argumentul ontologic are trei premise: (1) - (3). Să ne oprim acum asupra lor. Prima e o definiţie **nominală.** Ca atare, ea nu poate fi respinsă. Totuşi, în legătură cu ea se ridică imediat trei probleme:

(i) Ce **sens are termenul "necesar"**? Filosofii sînt, în general, tentaţi să considere că e vorba aici de aşa-zisa "necesitate metafizică" şi, corelativ, de "posibilitatea metafizică". Însă ce înseamnă aceasta e foarte greu de precizat. Pe de o parte, ea nu e "necesitate cauzală"; e mai largă decît aceasta: spunem de pildă că, deşi fizic, cauzal nu e posibil să călătorim cu viteze mai mari decît a luminii, totuşi aceasta nu e o imposibilitate metafizică; căci lumea ar fi putut să fie astfel încît viteza luminii să nu fie maximă. Pe de altă parte, nu e clar nici raportul dintre această necesitate metafizică şi cea logică, şi deci dintre posibilitatea metafizică şi cea logică. E dificil de spus dacă ele se implică una pe alta. Unii filosofi au argumentat, de exemplu, că posibilitatea metafizică nu decurge din simpla consistenţă logic-formală. (Sau, prin contrapoziţie: inconsistenţa logică nu decurge din imposibilitatea metafizică[15]).

De pildă, în secolul trecut se dovedise că geometria neeuclidiană e necontradictorie; decurge de aici posibilitatea metafizică a unui spaţiu să zicem riemannian? Se pare că nu; abia consideraţii ulterioare, mai largi (în speţă constrîngerile impuse de unele teorii atractive din fizica actuală[16]) - şi nu doar o presupunere de posibilitate - au edificat o

---

[13] **Monadologia,** § 45, în **Opere filosofice,** p. 517.

[14] G.W. Leibniz, **Die philosophischen Schriften,** editat de C.I. Gerhardt, Berlin, 1875-1890; vol. III, p. 405; **apud** R.M. Adams, **Presumption and the Necessary Existence of God,** în "Nous", XXII (1988), pp. 19-32. În continuare citatele la această ediţie se fac prin intermediul studiului lui Adams.

[15] R.M. Adams, **op. cit.** Am văzut, într-o notă anterioară, că desfăşurarea argumentului ontologic nu îl obligă pe Leibniz să admită o atare implicaţie.

[16] De pildă, de teoria relativităţii generalizate.

bază rezonabilă pentru a decide în altfel de chestiuni[17].

(ii) **Ce înseamnă că Dumnezeu e fiinţa necesar existentă?** Am putea admite următoarea definiţie: X este un Dumnezeu necesar dacă (şi numai dacă) este necesar că X există şi că satisface conceptul de Dumnezeu. "Dumnezeul necesar" ar putea fi construit atunci ca o descripţie: adică, în definiţia de mai sus s-ar cere ca X să fie singura entitate ce satisface conceptul lui Dumnezeu.

Deja au apărut probleme complicate: primele privesc ideea de descripţie. Apoi, ce înseamnă că X există, ori că e necesar că X există? Termenul "există" pare să fie luat aici ca predicat în sens logic, care se aplică unui obiect - sugestie care e însă respinsă de tradiţia kantiană. Totuşi, să admitem că "există" e un predicat; căci, dacă din chiar acest moment am respinge varianta modală a argumentului ontologic pe motivul că "există" nu e predicat, ar însemna să ne rezemăm întregul atac împotriva lui pe un singur pilon; cel puţin de dragul argumentării, să admitem că "X există" e cu sens. Pe de altă parte, discutarea acestor probleme va constitui o temă esenţială a cărţii de faţă, de aceea nu mă voi opri aici mai mult asupra lor.

(iii) **Ce înseamnă că Dumnezeu, ca obiect individual, există cu necesitate?** Întrebarea are un fundal adînc: mulţi filosofi au considerat că o propoziţie care asertează existenţa unui obiect individual nu poate exprima un adevăr necesar. Ideea este veche; Kant o pune în formă: orice enunţ existenţial e sintetic[18]:

Cel puţin două motive au fost ades invocate pentru a susţine că existenţa necesară - a lui Dumnezeu în particular - nu are sens: primul se bazează pe încercarea de a defini noţiunea de necesitate cu ajutorul celei de analiticitate; al doilea decurge din înţelegerea modalităţii nu ca o caracteristică a realităţii, ci a felului în care gîndim sau vorbim despre aceasta[19]. Mai întîi, dacă propoziţiile necesare sînt cele analitice, problema noastră revine la a cerceta dacă propoziţiile existenţiale pot fi analitice. Dacă nu, atunci nici propoziţia "Dumnezeu e fiinţa necesară" nu poate fi adevărată. Analitice sînt, în general, considerate propoziţii de următoarele tipuri: a) teoremele logicii formale; b) propoziţii condiţionale de forma: dacă **p**, atunci **q**, unde **q** e o analiză a lui **p** (de pildă: dacă **x** e celibatar, atunci **x** e bărbat necăsătorit); c) consecinţele acestor condiţionali. Desigur, o propoziţie care afirmă că există un lucru particular nu e analitică în nici unul din aceste sensuri. Dar putem accepta o atare caracterizare a necesităţii? Noţiunea însăşi de analiticitate pune destul de multe probleme dificile[20]; mai mult însă, nu toate adevărurile necesare pot fi tratate ca analitice. De pildă, nu e deloc clar dacă propoziţiile necesare **de re** pot fi tratate ca analitice. Apoi, explică analiticitatea înţelesul lui "necesar"? Cînd spunem că "Toţi celibatarii sînt necăsătoriţi" e o propoziţie analitică, înţelegem prin aceasta nu numai că "bărbat necăsătorit" e o analiză corectă a lui celibatar, ci că această propoziţie **nu poate** fi falsă. Dar, tot aşa, să luăm teorema de

---

[17] O cale promiţătoare de a construi noţiunea de necesitate metafizică pare să fie, pentru mulţi filosofi, cea care se bazează pe teoria lui S.A. Kripke a **designatorilor rigizi** (a se vedea **Naming and Necessity**, în G. Harman (ed.), **Semantics of Natural Languages**, Reidel, 1972). Din păcate, nu e aici locul să intrăm în discuţii mai detaliate asupra acestei teorii şi asupra ideii de necesitate metafizică pe care o susţine.

[18] Cf. I. Kant, **op. cit.**, p.479.

[19] R.M. Adams, **Divine Necessity**, în "The Journal of Philosophy" LXXX (1983), pp.741-752. În mare, discuţiile privitoare la aceste motive vor urma analizele lui Adams.

[20] Cf., de exemplu, M. Flonta, **Adevăruri necesare?** Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1975.

Psalmul 94. Veniţi cu toţii dimpreună *

logică: **pv-p**. Afirmînd că ea exprimă un adevăr analitic, spunem nu numai că ea e adevărată, ci ceva mai mult: că ea **nu poate** fi falsă (după cum o contradicţie **nu poate** fi adevărată: se sugerează, aşadar, că putem defini proprietatea consistenţei cu ajutorul noţiunii de posibil, nu invers). Analiza corectă şi teoremele de logică au aşadar ceva în comun: **nu pot** fi false. Dar, această trăsătură comună nu este ea însăşi nici o analiză corectă, nici proprietatea de a fi o teoremă logică. O înţelegere rezonabilă a existenţei ei e că exprimă ceva ireductibil - necesitatea (=faptul că nici analizele corecte, nici teoremele logice nu pot fi false).

Atunci nu avem o analiză satisfăcătoare a noţiunii de necesitate. Dacă e însă aşa, încă nu s-a dovedit că propoziţiile existenţiale nu pot fi necesar adevărate.

Al doilea motiv pentru a respinge că o propoziţie ca "Dumnezeu există" poate fi necesară îşi are temeiul în teza acceptată de mulţi filosofi - pe urmele lui Kant, pentru care modalităţile sînt categorii ale intelectului - că modalităţile au un caracter conceptual; ele privesc trăsăturile relaţiilor dintre concepte, dar nu sînt "despre lume", despre o existenţă sau un eveniment real. 'Necesitatea, spune Quine, sălăşuieşte în felul în care vorbim despre lucruri, nu în lucrurile despre care vorbim"[21]. Din această poziţie decurge rapid că argumentul ontologic, în varianta sa modală, leibniziană, se blochează. Să vedem cum: dacă e un adevăr necesar că Dumnezeu există, prin aceasta explicăm o existenţă reală, anume cea a lui Dumnezeu. Mai mult, dacă Dumnezeu e înţeles drept creatorul a tot ce există, prin aceasta am putea explica realitatea în întregul ei[22]. Dar, dacă adevărurile necesare sînt numai conceptuale, dacă, aşa cum scria Ayer, adevărurile necesare nu fac decît să "înregistreze hotărîrea noastră de a folosi cuvintele într-o anumită manieră", atunci o atare explicaţie poate fi corectă.

Se poate argumenta însă, susţine R.M. Adams, că există destule raţiuni şi în favoarea susţinerii opuse, că propoziţiile necesare sînt despre lume. Această strategie teoretică are unele avantaje explicative. De pildă, ea i-a slujit lui Leibniz (în **Monadologia**, în paragrafele 43 şi 44) pentru a elucida statutul propoziţiilor (necesare) ale matematicii. Să considerăm următoarele aserţiuni, fiecare, în parte, plauzibile: 1) posibilităţile şi adevărurile necesare sînt descoperite de gîndul nostru; ele există chiar dacă nici un om nu le va gîndi vreodată - platonism; 2) posibilităţile şi adevărurile necesare nu pot exista dacă ele nu sînt gîndite de o anumită minte - antiplatonism. Dar, cele două aserţiuni pot fi combinate într-o manieră augustiniană, anume susţinînd că există o minte - cea a lui Dumnezeu - în care există toate aceste posibilităţi şi adevăruri necesare şi care le gîndeşte pe toate. Că şi această explicaţie este chestionabilă, e corect; dar obiecţiile, într-o zonă precum cea în care ne aflăm acum, nu pot duce la respingerea ei tranşantă: **e greşit să sperăm în demonstraţii concluzive.** Ideea centrală în discuţia de faţă e limpede: se pot avansa motive rezonabile pentru a susţine că necesitatea nu e conceptuală.

O altă premisă a argumentului ontologic leibnizian este (3): Dacă o fiinţă necesar

---

[21] W. Quine, **The Ways of paradox**, Random House, New York, 1968, pp. 174; cf. şi **From a Logical Point of View**, Harper, New York, 1961, pp.155-156 etc. O poziţie hotărîtă de acest fel a susţinut A.J. Ayer, în **Language, Truth and Logic**, 2-nd ed., Dover, New York, f.a., p.33; sau mai recent, B. van Fraassen, în **The Only Necessity is Verbal Necessity**, "The Journal of Philosophy, LXXIV (1977).

[22] Desigur, explicaţia priveşte numai **existenţa** lumii, nu şi **cum** este lumea (de pildă, ce legi fizice o guvernează).

existentă este posibilă, atunci acea fiinţă există[23]. Este esenţial să observăm încă de pe acum că (3) este ambiguă, poate fi înţeleasă în două moduri: unul **de dicto**, altul **de re**. Pentru a marca mai limpede în ce constă diferenţa dintre cele două, să luăm în discuţie următoarele două propoziţii:

(5.1) Fiinţa perfectă este în chip necesar atotştiutoare;

(5.2) E necesar ca fiinţa perfectă să fie atotştiutoare.

Deosebirea dintre ele, deşi subtilă, poate fi tratată cu claritate după cum urmează. Scolasticii au numit modalităţile exprimate în propoziţii ca (5.1) **de re**; pe cele exprimate în propoziţii ca (5.2) - **de dicto**. (5.2) spune că o anumită propoziţie, propoziţia

(5) Fiinţa perfectă e atotştiutoare.

este adevărată, şi anume în chip necesar. Dimpotrivă, (5.1) nu susţine nimic despre statutul modal al vreunei propoziţii; ea spune, pur şi simplu, că fiinţa perfectă are - şi aceasta în chip necesar - atributul de a fi atotştiutoare. Deosebirea dintre (5.1) şi (5.2), pe care încearcă să o redea denumirile "de re" şi "de dicto", e aceea ca în timp ce prima priveşte proprietăţile (necesare) ale unui obiect (**res**), cea de-a doua priveşte statutul **modal** al unei propoziţii (în cazul nostru, faptul că (5) este necesară), care e parte a vorbirii (**dictum**). Să presupunem că lucrurile ar fi astfel încît fiinţa perfectă nu ar exista. Altfel zis, că presupunem că există o "lume posibilă" în care fiinţa perfectă nu există. Dar atunci e fals în acea lume că fiinţa perfectă e atotştiutoare. Cel mai popular motiv avansat de filosofi, pentru a susţine acest lucru, pare să fie astăzi următorul. În propoziţia: (5) Fiinţa perfectă e atotştiutoare, expresia "fiinţa perfectă" e o descripţie definită. Atunci propoziţia poate fi analizată, în maniera lui Russell, ca o conjuncţie între următoarele trei propoziţii:

1) Există o fiinţă perfectă.

2) Acel ceva care e o fiinţă perfectă e unic.

3) Acel ceva e atotştiutor.

Dar primul termen al acestei conjuncţii este, potrivit presupunerii, fals în acea lume. Ca urmare, conjuncţia ca întreg e falsă şi deci e falsă şi propoziţia: "Fiinţa perfectă e atotştiutoare". Dacă însă nu în toate lumile posibile e adevărată propoziţia că fiinţa perfectă e atotştiutoare, atunci nu e adevărat nici că e necesar ca fiinţa perfectă să fie atotştiutoare - adică (5.2) nu e adevărată. Într-adevăr, dacă ea ar fi necesar adevărată, nu am putea admite că lucrurile ar putea fi altfel încît ea să fie falsă.

Dar (5.1) rămîne adevărată şi dacă facem această presupunere. Căci, potrivit lui (5.1), tot ceea ce trebuie să admitem e că fiinţa perfectă există în lumea reală, nu neapărat şi într-o altă lume posibilă, şi că această fiinţă existentă în lumea reală, are în mod necesar proprietatea de a fi atotştiutoare - că, deci, în orice stare ar fi lucrurile, ea e atotştiutoare.

În ochii unui teist o atare presupunere va putea apare însă ca nesatisfăcătoare; într-adevăr, se **presupune că Dumnezeu** există, dar numai în chip contingent. Căci, chiar dacă există în unele lumi posibile, în altele nu e astfel. Dar, va sugera teistul, a exista numai contingent nu e suficient din punct de vedere religios; un obiect adecvat al venerării trebuie să posede într-o modalitate necesară atributul existenţei. A exista în chip necesar este mai bine decît pur şi simplu a exista.

---

[23] Forma ei logică va fi evidenţiată şi discutată pe larg în primul paragraf al capitolului III. De aceea, nu voi insista aici asupra acesteia.

Să admitem atunci, de dragul argumentului, că fiinţa perfectă este atotştiutoare, şi aceasta nu numai în lumea noastră, ci şi în orice altă lume posibilă. Însă nimic nu ne constrînge să acceptăm şi că fiinţă perfectă care există în lumea noastră e aceeaşi cu fiinţa perfectă care există într-o altă lume posibilă. Atunci, în fiecare din cele două lumi posibile va exista cîte o fiinţă perfectă, care, în lumea în care există, este atotştiutoare.

În această situaţie, propoziţia:

(5) Fiinţa perfectă este atotştiutoare

va fi adevărată în orice lume posibilă; de aceea, propoziţia **de dicto** (5.2) va fi adevărată. Pe de altă parte, propoziţia **de re** (5.1) va fi falsă; ea spune că **această** fiinţă, care este perfectă în lumea noastră, în orice altă lume posibilă este atotştiutoare. Dar, potrivit presupunerii, există, dimpotrivă, o altă lume în care fiinţa perfectă - şi în acelaşi timp atotştiutoare - este o altă fiinţă decît cea care este perfectă în lumea noastră.

Să aplicăm acum distincţia **de dicto - de re** premisei (1) a argumentului leibnizian. Într-o citire **de dicto**, ea va spune că în mod necesar Dumnezeu există. Atunci premisa (3) devine:

(3 D) Dacă este posibil că în mod necesar Dumnezeu există, atunci Dumnezeu există.

Premisa (3 D) are următoarea formă logică:

(B) Dacă e posibil ca propoziţia **p** (aici: "Dumnezeu există") să fie necesară, atunci propoziţia **p** este adevărată.

Aşa cum vom vedea în capitolul următor, expresia (B) este considerată de mulţi filosofi şi logicieni ca validă (ea a primit numele de **principiul lui Brouwer**; cf. în acest sens appendix-ul **Logici modale**).

Într-o citire **de re**, premisa (1) spune însă cu totul altceva: că Dumnezeu există în mod necesar. Să presupunem că Dumnezeu este fiinţă perfectă - atotştiutoare, atotputernică, desăvîrşit de bună etc. Înţeleasă **de re**, premisa (1) spune că fiinţa care realmente este atotştiutoare, atotputernică, desăvîrşit de bună etc. există în chip necesar; înţeleasă **de dicto**, premisa (1) spune altceva: că în orice "lume posibilă" există o (singură) fiinţă atotştiutoare, atotputernică, desăvîrşit de bună etc. Dar, desigur, s-ar putea ca într-o lume posibilă aceste perfecţiuni să fie avute de o fiinţă diferită de fiinţa care **realmente** este atotştiutoare, atotputernică, desăvîrşit de bună etc. Prim urmare, sub cele două citiri premisa (1) spune lucruri diferite.

Să trecem acum la premisa (3). Potrivit interpretării **de re** a lui (1), ea devine:

(3R) Dacă este posibil ca Dumnezeu să existe în mod necesar, atunci Dumnezeu există.

Acum nu mai e atît de uşor ca în cazul lui (3D) să vedem dacă (3R) este adevărată. Sigur, încă nu ne putem pune problema de a determina dacă ea este adevărată; pentru aceasta, avem nevoie de unelte logico-filosofice pe care încă nu le-am introdus. Dar faptul că trebuie să deosebim între cele două interpretări ale premisei (3) e deja un punct cîştigat.

c) Prezumţia de posibilitate

Să ne aplecăm acum asupra premisei (2): Dumnezeu este posibil. Cei mai mulţi autori recunosc că ea e piatra de încercare a acestei variante a argumentului ontologic.

Cum s-a mai spus, Leibniz oferă două genuri de răspunsuri - diferite în ce priveşte forţa lor - la întrebarea dacă se poate dovedi a priori că Dumnezeu este posibil. Despre cel tare am discutat; urmează să spunem cîteva cuvinte despre răspunsul **slab.**

Leibniz sugerează că problema posibilităţii fiinţei divine poate fi cercetată apelîndu-se la noţiunea de **prezumţie.** Pentru a vedea despre ce e vorba, să luăm o analogie cu o situaţie din drept; într-un proces se face prezumţia că acuzatul e nevinovat atîta timp cît nu i s-a dovedit vinovăţia. Tot aşa, în abordările filosofice, am avea o regulă de forma:

(P) Trebuie să facem întotdeauna prezumţia că ceva este posibil, cît timp nu i s-a dovedit imposibilitatea.

În cazul care interesează aici, facem prezumţia că propoziţia: "Dumnezeu, ca fiinţă necesară, există" este posibilă, dacă nu s-a dovedit că aceasta e imposibilă. Iată de altfel cum explică Leibniz această procedură a prezumţiei: "Orice fiinţă trebuie cugetată ca posibilă cît timp nu se dovedeşte contrariul, cît timp nu se arată că ea nu e în nici un chip posibilă. Aceasta eu numesc **prezumţie**, ceea ce e incomparabil mai mult decît simpla **supoziţie**, pentru că cele mai multe supoziţii trebuie să nu fie admise decît dacă sînt dovedite; dar orice are prezumţie în favoarea sa trebuie să treacă drept adevărat cît timp nu e respins. De aceea, în virtutea acestui argument, existenţa lui Dumnezeu are prezumţie în favoarea sa, deoarece ea nu necesită nimic altceva în afara posibilităţii. Iar posibilitatea este presupusă întotdeauna şi trebuie ţinută ca adevărată cît timp nu i se dovedeşte imposibilitatea. Astfel, acest argument are forţa de a transfera asupra oponentului greutatea demontraţiei. Dar, întrucît imposibilitatea nu va fi niciodată dovedită, existenţa lui Dumnezeu trebuie luată ca adevărată"[24].

Prin urmare, procedura prezumţiei are următorul rost: în loc ca teistul să dovedească că premisa (2): Dumnezeu (fiinţa necesară) este posibil e adevărată, el cere oponentului său - ateul sau, cum se făcea în vremea scolasticilor, "avocatul diavolului" - să demonstreze contrariul: că Dumnezeu e imposibil. Ori, acest lucru pare cel puţin tot atît de greu pe cît e să se argumenteze în favoarea lui (2). În felul în care formulează Leibniz problema, se deschide într-adevăr o cale promiţătoare de a desfăşura cu succes argumentul ontologic, în varianta sa modală: căci, cum pe bună dreptate subliniază el, imposibilitatea nu va fi niciodată dovedită - dacă înţelegem că se are în vedere o probă mai presus de orice îndoială "metafizică". Din păcate însă, această strategie leibniziană e dificil de elaborat în chip satisfăcător[25]. Anume, principiul (P) favorizează posibilitatea, dar este larg într-atît încît permite să-l putem îndrepta şi împotriva teistului. Să luăm propoziţia: 'Nu există Dumnezeu". În absenţa unei demonstraţii de imposibilitate - deci în absenţa unei demonstraţii că e imposibil să existe Dumnezeu (conceput a fiinţa necesar) - putem accepta această propoziţie ca posibilă. Însă, dacă principiul (P) e folosit şi în felul în care doreşte Leibniz, se ajunge la contradicţie. Într-adevăr, cu ajutorul lui (P) argumentul ontologic permite să conchidem că: "Dumnezeu (fiinţa necesară) există" e o propoziţie adevărată şi, mai mult, că e **necesar adevărată**; dar acest lucru vine în contradicţie cu acceptarea posibilităţii lui "Nu există

---

[24] G.W. Leibniz, **Die philosophischen Scriften,** vol. III, p.444.

[25] În continuare urmez, în mare, argumentarea lui R. M. Adams, din **Presumption and the Necessary Existence of God.**

Dumnezeu" (fiinţa necesară).

Cum ar putea atunci un teist să edifice principiul (P) pentru ca acesta să slujească scopurilor sale, dar nu şi celor ale oponentului său ? El ar putea observa că dorita sa concluzie:

(4) Dumnezeu (fiinţa necesară) există.

deşi nu e dovedită ca adevărată, dacă ar fi astfel, nu ar fi adevărată numai în mod **contingent**. Bunăoară nu ştim dacă e adevărată conjectura lui Goldbach: orice număr par este suma a două numere prime; dar, dacă ea e adevăratăă, e necesar să fie adevărată. La fel şi cu (4). Atunci, s-ar putea modifica principiul (P) în felul următor:

(P') Trebuie să facem întotdeauna prezumţia că existenţa este posibilă, cît timp nu i s-a dovedit imposibilitatea.

Desigur, (P') face inoperant contraargumentul ateului, pe care l-am sugerat mai sus. Totuşi, (P') nu poate fi susţinut. Iată, de pildă, o obiecţie ridicată de R. M. Adams[26]. Să pornim de la propoziţiile: "Dumnezeu (fiinţa necesară) există" şi "Forma binelui există" (pe care Platon o considera ca (necesar) adevărată). Acum, e plauzibil să acceptăm că prima implică:

(6.1) Este necesar să existe o fiinţă[27] conştientă care nu depinde în privinţa existenţei sale de nimic independent de ea însăşi.

La rîndul său, cea de-a doua propoziţie implică:

(6.2) În mod necesar, există o fiinţă care nu e conştientă şi de existenţa căreia depinde orice altceva.

De bună seamă, atît (6.1) cît şi (6.2) sînt controversabile; dar nu există nici o dovadă concluzivă a imposibilităţii lor. Şi, ţinînd cont că ambele afirmă o existenţă, le putem aplica principiul (P'). Din (6.1) obţinem de pildă:

(6.1.1) Este posibil că este necesar să existe o fiinţă conştientă care nu depinde în privinţa existenţei sale de nimic independent de ea însăşi.

Întrucît (6.1) e admisă ca adevărată, urmează că şi propoziţia (6.1.1) va fi adevărată. Acum, putem aplica principiul (B) (principiul lui Brouwer) propoziţiei: "Există o fiinţă conştientă care nu depinde în privinţa existenţei sale de nimic independent de ea însăşi" Vom obţine:

(B.1) Dacă este posibil că este necesar să existe o fiinţă conştientă care nu depinde în privinţa existenţei sale de nimic independent de ea însăşi, atunci există o fiinţă conştientă care nu depinde în privinţa existenţei sale de nimic independent de ea însăşi. Ţinînd cont de (6.1.1), înseamnă că propoziţia:

(6.1.2) Există o fiinţă conştientă care nu depinde în privinţa existenţei sale de nimic independent de ea însăşi.

Va fi adevărată

Printr-un raţionament analog, plecînd de la (6.2), va decurge ca propoziţia:

(6.2.2) Există o fiinţă care nu e conştientă şi de existenţa căreia depinde orice altceva.

e adevărată. Dar, puse împreună, propoziţiile (6.1.2) şi (6.2.2) implică o contradicţie. Ca urmare, nici (P'), ca modalitate de a elabora strategia de folosire a noţiunii de

---

[26] **Idem**, pp.22-23.

[27] Aici termenul "fiinţă" are înţelesul de **entitate.**

prezumţie, nu e satisfăcător:

Atunci s-ar putea încerca şi un alt drum: acela de a raţiona relativ nu la propoziţii necesare, ci contingente. Ar urma deci să se aplice un principiu de tipul lui (P) unor propoziţii contingente, din care să se deducă apoi existenţa lui Dumnezeu. Raţionamentul aminteşte de argumentul cosmologic (numit de Leibniz **a contingentia mundi**); însă, dacă facem să depindă argumentul ontologic de cel cosmologic, se poate ajunge la circularitate: cum a arătat Kant[28], argumentul cosmologic îl presupune într-un punct esenţial al desfăşurării sale pe cel ontologic.

Dar, s-ar putea proceda şi altfel[29]: să acceptăm următorul principiul de tip (P):

(P'') Trebuie să facem întotdeauna prezumţia că o propoziţie este contingentă, cît timp nu s-a dovedit contrariul (= că e necesară sau că e imposibilă).

Desigur că avem la dispoziţie şi un alt pricipiu modal:

(C) Dacă ceva este contingent, atunci este şi posibil.

El e justificat, căci spunem că ceva e contingent cînd acest ceva, la fel şi contrariul său, este posibil. Acum, să luăm propoziţiile:

(7.1) Nimeni nu ştie totul despre trecut.

(7.2) Girafele au fost create de Dumnezeu (fiinţa necesară).

Cea de-a doua implică, evident, pe (4): Dumnezeu (fiinţa necesară) există). Dar, (7.2) este contingentă: căci Dumnezeu - dacă există - ar fi putut prea bine să nu creeze girafe. Oricum, nu s-a dovedit că (7.2) nu e contingentă. Atunci, aplelînd la (P''), putem face prezumţia că propoziţia (7.2) e contingentă. De aici decurge însă: (2) Dumnezeu (fiinţa necesară) este posibil[30]. Aşadar, cu ajutorul lui (P'') se generează un argument indirect pentru a presupune existenţa lui Dumnezeu.

La rîndul său, (7.1) este o propoziţie adevărată; dar nu s-a probat că ea nu e contingentă. Atunci, potrivit lui (P''), ea este contingentă. Însă admiţînd că Dumnezeu e atotştiùtor, din (7.1) decurge că nu există Dumnezeu (fiinţa necesară); şi, întrucît (7.1) e contingentă, decurge (în acelaşi fel în care mai sus a fost inferată propoziţia (2)) că: "E posibil că nu există Dumnezeu". În consecinţă, principiul (P'') e şi un argument - indirect - pentru a presupune neexistenţa lu Dumnezeu.

Puse împreună, cele două consecinţe ale lui (P'') îl fac neoperant.

Dar teistul ar putea încerca încă o presupunere: atît (7.1) cît şi (7.2) implică deja noţiuni modale. În ce priveşte pe (7.2), e clar (se apelează la noţiunea unui Dumnezeu

---

[28] I. Kant, **Critica raţiunii pure**,

[29] Aicî urmez dinnou argumentele lui R.M. Adams, **op. cit.**

[30] Raţionamentul cu ajutorul căruia putem conchide că propoziţia (2) e adevărată este următorul. Voi menţiona că el este **logic valid** (cititorul poate verifica, apelînd la noţiunile cuprinse în appendix-ul ce însoţeşte capitolul următor, că raţionamentul este valid în toate sistemele de logică modală care conţin sistemul **K**):

1. Dacă girafele au fost create de Dumnezeu, atunci decurge logic că Dumnezeu există (premisă).
2. Este contingent că girafele au fost create de Dumnezeu (premisă, din (7.2) cu ajutorul principiului (P'')).
3. Este posibil să existe Dumnezeu (concluzie).

Două observaţii trebuie făcute aici. Mai întîi, pentru a simplifica lucrările am luat concluzia obţinută aici ca avînd sensul propoziţiei căutate: "Dumnezeu este posibil". Desigur însă că dacă această propoziţie e interpretată **de re**, ea nu este concluzia raţionamentului de mai sus. În al doilea rînd, expresia "decurge logic" din prima premisă are rostul de a indica faptul că implicaţia are **caracter necesar**. Dacă nu l-ar avea, atunci raţionamentul nu ar mai fi logic valid.

existent în mod necesar); dar e aşa şi în privinţa lui (7.1)? Răspunsul pe care cei mai mulţi filosofi sînt tentaţi să-l dea astăzi acestei întrebări e şi el afirmativ. Într-adevăr, noţiunile de cunoaştere şi opinie au un caracter modal. De pildă, a spune că X crede că **P** înseamnă a spune că el nu poate admite că **P** e falsă. E evident însă că aici a intervenit o noţiune modală: **nu poate.**

Dar, dacă principiul (P) s-ar aplica numai unor propoziţii nemodale, în care deci nu intervin defel noţiuni modale, nici direct, nici pe ocolite? Fie atunci:

(P''') Trebuie să facem prezumţia că orice propoziţie nemodală este contingentă, cît timp nu s-a dovedit contrariul.

Deşi ideea este extrem de simplă, vom întîmpina dificultăţi teribile în încercarea de a o face mai precisă. De aceea, cititorul este rugat să-şi amîne verdictul asupra acestei strategii şi să aibă răbdarea de a ne urmări în hăţişurile argumentării, pînă cînd, ieşiţi poate la lumină, vom putea pune, de data aceasta mai clar şi mai distinct, această ipoteză[31].

2. Esenţialism şi modalităţi de re

Vom începe prin a relua o distincţie fundamentală: cea dintre modalităţile **de dicto** şi **de re**. Cînd spun: "E necesar ca Socrate să fie om", expresia " e necesar" se aplică unei propoziţii, unui **dictum**: "Socrate este om"; folosesc această expresie pentru a spune că propoziţia, **dictum**-ul "Socrate este om" nu poate fi falsă. Pe de altă parte, zicînd: "Socrate e în mod necesar om" nu afirm nimic despre vreo propoziţie; dimpotrivă, zic că Socrate are o anumită proprietate (aceea de a fi om), şi aceasta în mod necesar. Nu mai afirm ceva despre un **dictum**, ci despre un obiect, **res;** spun că el nu ar fi putut să nu aibă o proprietate, anume aceea de a fi om. (Să notăm, de asemenea, următorul lucru: argumentarea de faţă se concentrează asupra consecinţelor ce rezultă din **acceptarea** unor propoziţii modale, precum cele date aici ca exemplu. Dar aceasta nu angajează nimic într-o altă chestiune: dacă atare propoziţii modale sînt adevărate sau nu).

Acum, dacă admit că Socrate este în mod necesar om, aş putea reformula acest lucru zicînd că a fi om este o proprietate **esenţială** a lui Socrate. Aşadar, acea proprietate pe care o atribui unui obiect cu ajutorul unei modalităţi **de re** este esenţială aceluia. Dacă, deci, cineva acceptă ca adevărate propoziţii modale **de re** precum "Socrate e în mod necesar om", atunci el va trebui să admită că unele proprietăţi ale obiectelor sînt esenţiale acestora, că acele obiecte nu ar putea să nu le aibă. Aceasta, spre deosebire de alte proprietăţi, pe care, deşi le posedă, obiectele ar fi putut prea bine să nu le aibă. E adevărat că Socrate are proprietatea de a fi soţul Xantipei, dar de bună seamă că aceasta nu-i este o proprietate esenţială: el ar fi putut să se căsătorească cu altcineva, ori să nu se căsătorească deloc. Aşadar, cineva poate să admită propoziţia "Socrate e în mod necesar om", dar să respingă propoziţia "Socrate e în mod necesar soţul Xantipei". Cel care procedează astfel va fi numit **esenţialist.**

---

[31] A se vedea, în acest sens, apelul lui D. Lewis la principiul "saturaţiei" (cf. mai jos, punctul (1b) din capitolul III).

Dar dacă cineva acceptă ca adevărată o propoziţie necesară **de dicto**: "E necesar ca Socrate să fie om", nu rezultă şi de aici că el este esenţialist, că pentru el a fi om e o proprietate esenţială a lui Socrate? Şi dacă respinge ca falsă propoziţia "E necesar ca Socrate să fie soţul Xantipei", nu cumva decurge de aici că pentru el a fi soţul Xantipei nu e o proprietate esenţială a lui Socrate? Esenţialistul va răspunde: **nu**. Motivul pentru care sîntem tentaţi să acceptăm un răspuns afirmativ se reazemă pe confuzia dintre modalităţile de **dicto** şi cele **de re**. Atunci cînd zic că a fi om e proprietate esenţială a lui Socrate, admit că **acest** obiect, Socrate, nu ar putea să nu fie om: oricum ar fi (fost) să fie lumea, deci în orice stare posibilă a ei - în orice "lume posibilă" - **acest** obiect, dacă există, este om; dar cînd zic că e necesar ca Socrate să fie om, nu sînt nevoit să accept o atare consecinţă: acest individ care e Socrate în lumea reală s-ar putea să nu fie om într-o altă lume posibilă; dar în acea lume posibilă, dacă un obiect este Socrate, atunci el trebuie să posede atributul de a fi om. Însă, dacă realul Socrate există în acea lume, nu e obligatoriu ca el să fie **acelaşi** cu obiectul care, în acea lume, este Socrate.

Alte motive care vizează aceeaşi concluzie se pot deriva şi din discuţiile ce vor fi făcute în continuare; dar nu voi insista asupra lor: e suficient fie şi numai să admitem raţionamente precum cel de mai sus pentru a pune în lumină această caracteristică specifică punctului de vedere esenţialist.

Să încercăm acum să dăm o caracterizare mai precisă a poziţiei pe care se aşează un filosof esenţialist. El susţine că:

(i) propoziţiile modale (în particular, cele necesare) **de re** au sens;

(ii) unele sînt adevărate, altele false;

(iii) că un obiect are o proprietate în chip esenţial sau nu este independent de limbajul pe care îl folosim atunci cînd formulăm propoziţiile modale **de re** pentru a referi la acel obiect[1].

În filosofia de tip analitic contemporană, anii '70 au fost martorii reabilităţii esenţialismului, tendinţă care s-a amplificat şi în deceniul următor. Şi e vorba de o "reabilitare" pentru că, nu cu mult timp înainte, se declanşeze un atac extrem de puternic împotriva admiterii proprietăţilor esenţiale. Direcţia lui a fost clară: modalităţile **de re**: dacă se arăta că ele nu au sens, atunci esenţialismul însuşi ar fi fost discreditat. Campionul acestei ofensive a fost W.Quine.

Să luăm următoarea propoziţie: "Există ceva care în mod necesar e mai mare decît 7". Dacă ea are sens, atunci putem indica criterii sistematice, neambigui pentru a substitui nume constante în locul variabilei implicate în cadrul ei. Dar e posibil acest lucru? Quine crede că nu: pornind de la identitatea factuală 9= numărul plantelor, am putea să înlocuim în propoziţia adevărată "9 e în mod necesar mai mare decît 7" termenul "9" cu expresia "numărul planetelor". Atunci însă obţinem o propoziţie evident falsă. Dar atît "9 e în mod necesar mai mare decît "7", cît şi "Numărul planetelor e în mod necesar mai mare decît 7" provin de prima propoziţie, înlocuind variabila cu nume care au aceeaşi referinţă. Ar rezulta deci că propoziţiile **de re** nu ţin cont de criterii clare de substituţie.

---

[1] În esenţă, această caracterizare îi aparţine lui Quine. Cf. **Three Grades of Modal Involvement**, in **The Ways of Paradox**, în special p. 173.

Cea de-a doua teză a esenţialismului a fost la rîndul ei pusă sub semnul întrebării. Argumentul invocat este următorul: nu putem spune în chip absolut că o propoziţie este adevărată sau falsă. De pildă, eu mă întreb dacă propoziţia **de re** "9 este în mod necesar mai mare decît 7" e adevărată. Dacă prin termenul "9" eu înţeleg, să zicem, **pătratul lui 3,** atunci propoziţia e adevărată; dar dacă eu înţeleg prin "9" **numărul planetelor**, atunci propoziţia e falsă. Aşadar, determinarea valorii de adevăr a unei propoziţii modale **de re** depinde de felul în care descriem obiectele despre care este acea propoziţie.

Problema aceasta poate fi reluată pe un alt plan. Anume, propoziţia "9 e în mod necesar mai mare decît 7" poate fi înţeleasă ca intenţionînd[2] să spună că 9 are în chip **esenţial** o proprietate - aceea de a fi mai mare decît 7. Dacă o acceptăm înseamnă că un obiect poate poseda o proprietate nu numai **de facto**, ci şi esenţial.

Cu aceasta, am ajuns la cea de-a treia teză a esenţialismului. Să urmărim felul cum o atacă W. Kneale[3]. E greşit, zice el, să facem supoziţia că "se poate spune că proprietăţile aparţin indivizilor în chip necesar sau contingent, după caz, fără a ţine seama de felurile în care ne sînt aduşi în atenţie aceşti indivizi. E fără îndoială adevărat că numărul doisprezece e în chip necesar neprim; dar cu siguranţă că nu e corect să se spună că numărul apostolilor e în chip necesar neprim, doar dacă remarca e înţeleasă ca un enunţ eliptic de necesitate relativă". În ce constă exact obiecţia? Să reformulăm în felul următor argumentul lui Kneale: el pleacă de la identitatea

(2.1) 12 = numărul apostolilor

şi de la enunţul adevărat:

(2.2) Numărul 12 este în chip necesar neprim.

Să admitem, mai departe, că există o proprietate de a fi în chip necesar neprim. Din (2.2) rezultă desigur că

(2.2.1) Numărul 12 are proprietatea de a fi în chip necesar neprim.

Dar din aceasta şi din (2.1) putem conchide:

(2.1.1.) Numărul apostolilor are proprietatea de a fi în chip necesar neprim.

Însă, de bună seamă, nu e necesar ca numărul apostolilor să fie acela care e de fapt - anume 12; ei au fost, realmente, 12; dar nu e absurd să susţinem ce ei vor fi putut să nu fie exact 12. Atunci am avea:

(2.3) Numărul apostolilor nu e în chip necesar neprim.

de unde, dacă admitem proprietatea de a fi în chip necesar neprim, rezultă un enunţ contradictoriu lui (2.1.1): Numărul apostolilor nu are proprietate de a fi în chip necesar neprim.

Dar premisele (2.1) - (2.2) sînt acceptabile intuitiv. Atunci, cum ia naştere o contradicţie? Dacă ia naştere, înseamnă fie că premisele însele sînt logic inconsistente,

---

[2] În lucrarea menţionată în **Cuvîntul înainte** am argumentat că trebuie să deosebim ferm între faptul că un obiect **x** are proprietatea **P** şi faptul că propoziţia "Obiectul **x** este **P**" e adevărată. Nu e însă aici locul pentru a detalia acest argument; să observăm doar că, potrivit acestei distincţii, tezele (ii) şi (iii) ale esenţialismului nu trebuie confundate.

[3] W. Kneale, **Modality de dicto and re**, în E. Nagel, P. Suppes, A. Tarski (eds), **Logic, Methodology and Philosophy of Science Proceedings of the 1960 International Congress**, Stanford University Press, Stanford, 1962, p. 629.

fie că felul în care s-au tras concluziile din ele nu e corect. Esenţialistul nu poate admite prima alternativă; dar, după el, nici raţionamentele modale pe care le-a construit Kneale nu sînt logic valide. Obiecţia esenţialistului e următoarea: concluziile lui Kneale au părut a decurge logic pentru că propoziţiile cu care s-a lucrat au fost manevrate într-un mod confuz. Ele au fost citite cînd ca propoziţii modale **de dicto**, cînd ca propoziţii modale **de re**. Dar, de bună seamă, cînd într-un raţionament procedăm astfel nu putem pretinde că am judecat corect. Să vedem cum construieşte esenţialistul această obiecţie. Să luăm, de pildă, propoziţia (2.3). Kneale, aşa cum am văzut, admitea că aceasta este adevărată. Însă aici trebuie să fim atenţi şi să nu confundăm două posibile interpretări ale ei; căci, avertizează esenţialistul, (2.3) poate însemna unul din următoarele două lucruri:

(2.3.1) Propoziţia "Numărul apostolilor nu e prim" nu e necesar adevărată.

(2.3.2) Numărul apostolilor nu are în chip necesar proprietatea de a fi prim.

Prima propoziţie e **de dicto** - iar esenţialistul consideră că ea este adevărată; căci ea nu spune nimic altceva decît că propoziţia "Numărul apostolilor nu e prim" poate fi falsă, deci că s-ar fi putut întîmpla ca numărul apostolilor să fi fost altul decît 12 - şi anume să fi fost un număr prim, 11 să zicem. Cea de-a doua propoziţie este **de re**. Ea e însă falsă; într-adevăr, (2.3.2) afirmă că un obiect nu are în chip necesar proprietatea de a fi prim. Însă acel obiect este numărul care este realmente numărul apostolilor, adică 12. Or, evident că în chip necesar numărul 12 nu este prim şi deci (2.3.2) e falsă.

Propoziţia (2.3.1) e admisă şi de către esenţialist ca adevărată. Însă el subliniază că (2.3.1) nu e în contradicţie cu (2.1.1); cele două propoziţii esenţialiste nu sînt aşadar inconsistente între ele. Într-adevăr, (2.1.1) spune ceva despre acel număr care e realmente numărul apostolilor, deci despre numărul 12; or, (2.3.1) vorbeşte despre numărul care s-ar fi putut să fie numărul apostolilor, deci nu neapărat despre numărul 12.

Aşadar, dacă interpretăm pe (2.3) ca însemnînd (2.3.1), deci dacă am vrea să spunem că e posibil ca numărul apostolilor să fi fost 11, adică: propoziţia "Numărul apostolilor este 11" este posibilă, atunci am accepta un adevăr, dar care nu e folositor pentru a derula argumentul lui Kneale. Însă Kneale vrea să folosească această propoziţie pentru a ataca poziţia esenţialistă. El e obligat atunci să considere cea de-a doua interpretare (2.3.2) a lui (2.3), deci că această propoziţie ar însemna (**de re**) că: numărul care e realmente numărul apostolilor ar putea fi 11. Dar această propoziţie e falsă, pentru că realmente numărul apostolilor e 12 şi, deci, nu ar putea fi 11. Kneale, cel mult, ar fi putut spune: dacă propoziţia "Numărul apostolilor e 11" ar fi adevărată, atunci numărul, din acea stare de lucruri, al apostolilor, ar fi fost prim. Însă Kneale pare să procedeze altfel, pentru a conchide împotriva esenţialistului: el pare să argumenteze că dacă propoziţia "Numărul apostolilor este 11" ar fi adevărată, atunci numărul care e realmente numărul apostolilor (=numărul 12) ar fi prim - ceea ce e evident fals. Argumentul lui Kneale nu e deci valid - şi aceasta datorită confuziei pe care el o face între modalităţile **de dicto** şi cele **de re**.

Kneale spune că "numărul apostolilor e în chip necesar neprim doar dacă remarca e înţeleasă ca un enunţ eliptic de necesitate relativă". Ce înseamnă aceasta? Ce înseamnă pentru Kneale "necesitatea relativă?" Relativă la ce? Pentru a lămuri lucrurile,

să considerăm un argument al lui Quine[4]: "Despre matematicieni putem spune că sînt în mod necesar raţionali, dar nu şi că au un mod necesar două picioare; însă despre ciclişti putem spune că au în mod necesar două picioare, dar nu şi că sînt raţionali în mod necesar. Dar ce am putea spune despre un individ printre ale cărui ciudăţenii se găsesc şi matematica, şi ciclismul? Este acest individ concret în mod necesar raţional şi în mod contingent cu două picioare sau invers? În măsura în care vorbim numai referenţial despre obiecte, fără a-i trata în mod special ca matematicieni şi nu ca ciclişti, sau invers, nimic nu face ca unele dintre atributele lor să fie necesare şi altele contingente. Într-adevăr, unele dintre atributele lor contează ca importante, iar altele ca neimportante; unele ca de durată, iar altele ca efemere; dar nici unul ca necesar sau contingent".

Punctul de vedere al lui Quine e deci următorul: atunci cînd sîntem tentaţi să zicem că un atribut al unui obiect îi convine acestuia în mod necesar, presupunem o anumită descriere a acelui obiect. Cînd descriem un om ca matematician, atributul de a fi raţional apare că e necesar acestuia, pentru că a fi raţional considerăm că e cuprins în a fi matematician; dar a avea două picioare nu e cuprins în acest ultim atribut şi deci atributul a avea două picioare nu apare ca atribut necesar al acelui om. Pe de altă parte, dacă descriem acelaşi om ca ciclist, putem spune că a avea două picioare îi e o proprietate necesară. Aşadar, cînd presupunem că un obiect **x** are o proprietate **P** în chip necesar formularea noastră este eliptică: noi nu spunem că între **x** şi **P** se instituie o relaţie **binară** (cea de genul: **x are în chip necesar** proprietatea **P**), ci altceva. Anume, spunem că o relaţie **ternară** are loc între obiectul **x**, proprietatea **P** şi o descripţie **D** prin care nu este dat obiectul respectiv[5]. Afirmaţia că **x** are în chip necesar proprietatea **P** nu e deci absolută, ci **relativă** la descrierea prin care ne este dat **x**.

Un individ particular posedă în chip necesar proprietatea de a avea două picioare **relativ** la descrierea pe care i-o facem ca ciclist; dar relativ la descrierea lui ca matematician, această proprietate nu-i mai este una necesară. În acest sens se pare că gîndea şi Kneale acea "necesitate relativă". Or, un esenţialist nu consideră că un obiect are o proprietate în chip esenţial relativ la un mod de a-l specifica, de a-l pune în evidenţă, ci într-unul absolut: **ca obiect**, indiferent şi independent de aceste moduri de a specifica obiectul.

Recapitulînd: esenţialistul acceptă expresiile modale **de re**; antiesenţialistul - cel mult pe cele **de dicto**. Sau, punînd altfel lucrurile: esenţialistul acceptă combinarea cuantificării cu modalitatea; antiesenţialistul - nu.

3. Interludiu despre incomensurabilitatea teoriilor

În paginile care urmează voi încerca să realizez o **reconstrucţie** a unei teme foarte discutate în filosofia ştiinţei în anii '60 şi '70 - cea a incomensurabilităţii teoriilor ştiinţifice - apelînd la uneltele teoriei modalităţilor, în particular la distincţia dintre

---

[4] W. Quine, **Word and Object**, The M.I.T. Press, Cambridge, Massachussetts, 1965, p. 199.

[5] A se vedea A. Plantinga, **Self-Profile**, în J.E. Tomberlin, P. van Inwagen (eds), **Alvin Plantinga**, D. Reidel, Dordrecht, 1985.

modalităţile **de dicto** şi cele **de re**. Nu va fi, deci, vorba de a judeca dacă punctele de vedere opuse privitoare la această temă sînt acceptabile sau nu, ci numai de a sesiza un loc în care dezbaterea şi aprecierea lor ar putea beneficia de sprijinul unor alte unelte decît cele folosite de obicei.

Să începem prin a reformula în felul următor distincţia **de dicto/de re**: nu trebuie să confundăm pe **este necesar** cu **este necesar că**. Aşadar, spunem, pe de o parte, că **ceva** e necesar. Spunem: Dumnezeu e (în chip necesar) existent; Socrate este (în chip necesar) om (sau înţelept etc.). În primul caz acel ceva care e necesar e o fiinţă - Dumnezeu; în al doilea, acel ceva care e necesar e un fapt - faptul că Socrate e om sau că e înţelept. Pe de altă parte, spunem că e necesar **că** ceva sau altceva se întîmplă. Aici "e necesar că" se aplică unei propoziţii. Zicem: e necesar că **Dumnezeu există**; e necesar că **Socrate e om.**

a) "Văd" şi "văd că"

Aceeaşi distincţie apare şi în momentul în care luăm în considerare verbe precum a cunoaşte (cunosc **ceva** şi cunosc **că** ceva), ori a şti, a crede, a observa[1] etc. Iată, bunăoară, cum argumentează Bas van Fraaßsen: "E de asemenea important să nu confundăm aici [în discuţia asupra dichotomiei teorie/observaţie - n.A.M.] **a observa** o entitate, precum un lucru, un eveniment sau un proces) şi **a observa că** (ceva sau altceva e cazul). Să presupunem că unuia din oamenii care trăiesc ca în epoca de piatră şi care au fost descoperiţi recent în Filipine i se arată o minge de tenis sau i se arată că un automobil s-a defectat. Din comportamentul lui vedem că a luat cunoştinţă de acestea; de exemplu, el ridică mingea şi o aruncă. Dar el nu a văzut **că** aceea e o minge de tenis sau **că** un eveniment e cel de defectare a unui automobil, pentru că el nu are aceste concepte. El nu poate obţine acea informaţie prin percepţie: ar fi trebuit mai întîi să înveţe o mulţime de lucruri. Totuşi, a spune că el nu vede aceleaşi lucruri şi evenimente ca noi este de-a dreptul stupid; e un joc de cuvinte care se bazează pe ambiguitatea dintre a vedea şi a vedea că. (Condiţiile de adevăr pentru enunţul nostru: «**x** observă că A» trebuie să fie astfel încît conceptele pe care le are **x**, de presupus relative la limbajul pe care **x** îl vorbeşte - dacă el este om -, intră ca variabile, în vreun fel, în definiţia corectă a adevărului. De aceea, a spune că **x** a observat mingea de tenis nu implică deloc că **x** a observat că ea este o minge de tenis; pentru aceasta se cere ca **x** să fi avut o cunoştinţă conceptuală cu privire la jocul de tenis)"[2].

Atari distincţii pot pune într-o lumină inedită teza incomensurabilităţii teoriilor ştiinţifice, formulată de "noii filosofi ai ştiinţei", Th. Kuhn şi P. Feyerabend. Ideea lor de bază este că succesiunea teoriilor într-un domeniu sau altul al ştiinţei nu se realizează prin continuitate; dimpotrivă, teoriile care urmează una alteia sînt incomensurabile. Exemplul favorit al adepţilor continuităţii în evoluţia istorică a ştiinţei e acela al

---

[1] Filosofii au remarcat că aceste verbe sînt modale; comportamentul lor logic e de acelaşi gen cu al expresiilor modale standard, pe care le-am avut pînă acum în vedere. Că e aşa ne indică următorul exemplu: "Socrate crede că 9 este mai mare decît 7" e, posibil, o propoziţie adevărată; putem presupune că Socrate cunoştea acest fapt aritmetic elementar. Acum, avem identitatea facturală 9 = numărul plantelor. Dar de aici nu se poate conchide că "Socrate crede că numărul plantelor e mai mare decît 7" e o propoziţie adevărată, pentru bunul motiv că Socrate a fost ignorant în privinţa acestei identităţi factuale.

[2] B. van Fraassen, **The Scientific Image**, Clarendon Press, Oxford, 1980, p. 15.

* **Psalmul 94. Veniţi cu toţii dimpreună**

raportului dintre mecanica newtoniană şi cea einsteiniană. Teoria ulterioară (mecanica lui Einstein) va conţine, spuneau ei, teoria anterioară (mecanica lui Newton) ca un caz particular: atunci cînd viteza corpurilor considerate e foarte mică în raport cu viteza luminii, ecuaţiile lui Einstein se reduc la cele clasice, newtoniene. Aşadar, teoria nouă o înglobează pe cea veche; evoluţia ştiinţei se face prin continuitate. Teoriile ulterioare păstrează conţinutul celor anterioare (drept cazuri particulare) şi, de asemenea, aduc o cunoaştere suplimentară.

Noii filosofi ai ştiinţei au supus unei critici ascuţite acest fel de a vedea istoria ştiinţei. Între mecanica lui Newton şi cea a lui Einstein există, după ei, o ruptură conceptuală: ele au principii mutual incompatibile, înţelesurile termenilor lor centrali sînt cu totul diferite. De pildă, termenul "masă". Înseamnă acelaşi lucru pentru un newtonian şi pentru un adept al mecanicii relativiste? Nu, zice Feyerabend: pentru relativist masa nu e o proprietate a obiectului, ci o relaţie obiect-sistem (de referinţă); pentru newtonian, ea e, dimpotrivă, o proprietate independentă de sistem şi, în plus, satisface proprietatea masei de a fi mărime aditivă (adică suma maselor elementelor unui agregat de corpuri este egală cu masa agregatului) - ceea ce relativistul respinge; masa newtoniană se conservă, cea einsteiniană e convertibilă în energie etc. Dacă înţelesul termenului depinde de condiţii atît de diferite, înseamnă că el e cu totul diferit în cele două teorii.

Dar dacă e aşa, atunci s-ar putea conchide că structurile conceptuale ale teoriilor succesive nu pot fi deduse logic una din alta[3]. Am mai putea susţine atunci că termenul "masă" are aceeaşi referinţă[4] în ambele teorii? Feyerabend se îndoieşte: mai întîi, termenii au înţelesuri foarte diferite. Desigur, aceasta nu e un motiv pentru a susţine că referinţa nu e aceeaşi; de pildă, înţelesul expresiei "luceafărul de seară" e cu totul altul decît cel al expresiei "luceafărul de dimineaţă" - dar cele două expresii au aceeaşi referinţă, planeta Venus. Numai că, în ce priveşte termenul "masă", această împrejurare e însoţită de aceea că înţelesurile sale în cele două teorii ale mecanicii sînt incompatibile (cîtă vreme această dificultate nu apare în compararea celorlalte expresii care, ambele, referă la Venus); atunci nu posedăm nici un criteriu pentru a identifica referinţele termenului în cele două teorii. Ca urmare, înlocuirea teoriei newtoniene de către cea relativistă reprezintă o "înlocuire completă" a ontologiei sale cu o altă ontologie[5]. (Ontologia unei teorii e totalitatea entităţilor a căror existenţă e cerută de acea teorie. Dacă, de exemplu, teoria cuprinde un enunţ de forma: "Există electroni", atunci electronii intră în ontologia teoriei. De notat e deci că incomensurabilitatea a

---

[3] P. Feyerabend, **Problems of Empiricism**, I. în R. Colondy (ed.), **Beyond the Edge of Certainty**, Prentice Hall, 1965, p. 184.

[4] O problemă dificilă - asupra căreia nu voi insista însă - e următoarea: care e referinţa unui termen ca "masă"? Referinţa unui nume propriu, "Socrate" să zicem, este individul Socrate; dar care e referinţa unui nume comun, de pildă, "roşu"? S-ar putea accepta că referinţa lui "roşu" e totalitatea obiectelor roşii. Dar care e referinţa termenului "tată"? Urmînd aceeaşi strategie, referinţa lui va fi totalitatea perechilor de obiecte (evident, dacă ne restrîngem la oameni, a perechilor de indivizi umani) astfel încît primul e tatăl celui de-al doilea. Atunci, pentru newtonian referinţa termenului "masă" este totalitatea corpurilor materiale; pentru relativist, această referinţă e totalitatea percehilor în care primul membru e un corp material, iar al doilea un sistem (de referinţă).

[5] P. Feyerabend, **Explanation, Reduction and Empiricism**, în H. Feigl, G. Maxwell (eds.), **Minnesota Studies in the Philosophy of Science**, vol. 3, Univ. of Minnesota Press, 1962, p. 151; citat după P. Feyerabend, **Izbrannîe trudî po metodologhii nauki**, Progress, Moskva, 1986, p.30.

două teorii rivale nu se menţine exclusiv la nivelul înţelesurilor termenilor lor, ci priveşte ontologiile admise.)

Evidenţiind transformările conceptuale care au însoţit trecerea de la mecanica clasică la cea relativistă, Th. Kuhn subliniază că e vorba de o "dislocare a cadrului conceptual prin care oamenii de ştiinţă văd lumea"[6]. Formularea ne trimite imediat la recunoaşterea unui context de forma văd **că** (observ **că**): doi oameni, adepţi ai unor paradigme ştiinţifice diferite, nu vor fi de acord să ia ca adevărate aceleaşi propoziţii de forma: "Văd (observ) că...", pentru că ei posedă cadre conceptuale diferite.

Numai că Th. Kuhn urmăreşte să tragă alte concluzii. El discută situaţia cînd doi oameni de ştiinţă vorbesc din puncte de vedere incomensurabile. În cazul cel mai simplu, în care ei folosesc acelaşi vocabular (şi, remarcă filosoful american, aceasta e una din trăsăturile caracteristice ale raportului dintre mecanica newtoniană şi cea relativistă), înseamnă că folosesc cuvintele în mod diferit. Faptul acesta se explică, potrivit lui Kuhn, prin aceea că cei doi oameni de ştiinţă "percep diferit aceeaşi situaţie"[7]. Desigur, concede el, dacă doi oameni stau în acelaşi loc şi privesc în aceeaşi direcţie trebuie, pentru a nu cădea în solipsism, să conchidem că ei recepţionează stimuli aproape similari; prin urmare, cei doi se raportează la **aceeaşi** situaţie. Însă, continuă Kuhn, "oamenii nu văd stimulii (...). Oamenii au senzaţii şi nu sîntem deloc obligaţi să presupunem că senzaţiile celor doi privitori sînt aceleaşi (...). Printre puţinele lucruri pe care le ştim cu siguranţă notăm că stimuli foarte diferiţi pot produce aceleaşi senzaţii, că acelaşi stimul poate produce senzaţii foarte diferite şi, în sfîrşit, că drumul de la stimul la senzaţie este în parte condiţionat de educaţie. Indivizi crescuţi în societăţi diferite se comportă în unele ocazii ca şi cum ar vedea lucruri diferite"[8].

Argumentul lui Kuhn pare deci să fie că, atunci cînd folosim verbul "văd", îl aplicăm nu unor stimuli, ci obiectelor senzaţiilor: lumea noastră este populată, în primă instanţă, nu de stimuli, ci de obiectele senzaţiilor noastre, şi acestea pot să fie diferite de la individ la individ şi de la grup la grup[9]. Să notăm deja că aici el are în minte un alt fel de a folosi verbul "văd": nu e vorba de "**văd că**", ci de "**văd ceva**" (obiectul a ceea ce văd este obiectul senzaţiilor mele).

Să ne aplecăm acum mai atent asupra raţionamentului desfăşurat de Th. Kuhn. El are trei paşi. Mai întîi, în ce-i priveşte pe "indivizii care aparţin aceluiaşi grup şi împărtăşesc astfel o educaţie, un limbaj, o experientă şi o cultură, avem toate motivele să presupunem că senzaţiile lor sînt aceleaşi"[10]. Acesta ar fi cazul, de pildă, cu adepţii mecanicii clasice sau cu cei ai mecanicii relativiste. Al doilea pas e următorul: "acolo unde începe diferenţierea şi specializarea grupului, nu mai avem dovezi similare cu privire la invariabilitatea senzaţiilor"[11]. De pildă, nu avem dovezi că un newtonian şi un einsteinian văd acelaşi lucru. Urmează ultimul pas: "Dacă nu am fi tentaţi să identificăm univoc stimulii cu senzaţia[12], am putea admite că indivizii respectivi

---

[6] Th. Kuhn, **Structura revoluţiilor ştiinţifice**, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1976, p. 147.

[7] **Idem**, pp. 245-246.

[8] **Idem**, p. 238.

[9] **Ibidem**.

[10] **Idem**, p. 239.

[11] **Ibidem**.

[12] Cum am menţionat deja, Kuhn respinge acest punct de vedere.

(membrii unor grupuri diferite, de pildă membrii unor comunităţi ştiinţifice diferite - **n.ns.**) văd într-adevăr lucruri diferite"; s-ar putea chiar spune că ei "trăiesc într-un sens în lumi diferite"[13]. De aici concluzia: paradigmele incomensurabile presupun ontologii diferite.

Dar raţionamentul lui Kuhn e un paralogism - el se întemeiază pe o confuzie între **a vedea ceva** şi **a vedea că ceva**[14]. Într-adevăr, în primul pas se susţine că membrii unei aceleiaşi comunităţi ştiinţifice se raportează în acelaşi fel (admit sau resping) propoziţii precum: "Văd că...". În al treilea pas se susţine că membrii unei comunităţi ştiinţifice diferite se raportează în mod diferit la popoziţii de felul "Văd..." (un obiect, un fapt, un proces). Cînd şi cum s-a realizat o astfel de translaţie de la o înţelegere **de dicto** la una **de re** a lui a vedea? Kuhn pare să considere că, prin mijlocirea celui de-al doilea pas, reuşim să trecem de la primul la al treilea.

Or, tocmai aici, în al doilea pas, se ascunde confuzia. Dacă el e interpretat în sensul că membrii unor comunităţi diferite acceptă (şi resping) seturi diferite de propoziţii de forma "Văd că...", atunci nu i se poate reproşa nimic (cum am văzut chiar din textul lui van Fraassen, o atare atitudine depinde de cadrele conceptuale acceptate, de înţelesurile acordate termenilor folosiţi); însă, pe de altă parte, el nu foloseşte în încercarea de a susţine pasul trei. Însă Kuhn pare să aibă în vedere altceva cînd zice că în cazul a doi oameni care nu aparţin aceluiaşi grup, aceleiaşi comunităţi ştiinţifice, nu mai avem dovezi privind invariabilitatea senzaţiilor: el subînţelege că nu avem dovezi că cei doi văd acelaşi lucru. Kuhn foloseşte aici într-un alt chip verbul a vedea: nu în contexte în care e urmat de o propoziţie, ci în contexte de forma **văd ceva**; cînd are în vedere inexistenţa dovezilor privind invariabilitatea senzaţiilor, el vrea să spună că nu avem garanţia că ceea ce vede primul om e acelaşi lucru cu ceea ce vede al doilea.

Sub această interpretare **de re** a lui a vedea, pasul doi permite lui Kuhn să treacă, în chip valid, la cel de-al treilea pas. Însă acum pasul doi nu mai este justificat pe baza primului: în primul a vedea este tratat într-o modalitate **de dicto**; şi nu avem temeiuri pentru a susţine că trecerea de la primul pas la cel de-al doilea este corectă.

Prin urmare, raţionamentul lui Kuhn conţine o trecere implicită - şi, cred, ilegitimă - de la: individul **x** nu vede că obiectul **a** este aşa-şi-aşa la: individul **x** nu vede obiectul **a** (care e aşa-şi-aşa). Pentru ca **x** să vadă că obiectul **a** e aşa-şi-aşa, trebuie să posede el însuşi această descriere a lui **a**, să poată să descopere pe **a** ca fiind aşa-şi-aşa, deci să fie capabil să utilizeze conceptele cuprinse în această descripţie; dar pentru ca **x** să vadă obiectul **a** (care e aşa-şi-aşa), nu trebuie să posede el însuşi o descriere a lui **a** ca fiind aşa-şi-aşa: nu **x**, ci **noi**, cei care spunem că **x** vede obiectul **a**, care a aşa şi aşa, sîntem cei care descriem pe **a** în felul indicat. Cu exemplul lui van Fraassen, se presupune că putem conchide din premisa: sălbatecul din Filipine nu vede că obiectul din faţa sa e o minge de tenis (pentru că el nu are noţiunile necesare despre acest joc!), la concluzia: sălbatecul din Filipine nu vede mingea de tenis din faţa sa (în acest caz, descrierea obiectului din faţa sălbatecului ca o minge de tenis nu o face acesta, ci o facem noi, cei care povestim despre el). Or, această trecere nu e validă, fiindcă sălbatecul **vede** acel obiect din faţa lui, chiar dacă nu el vede **că** e o minge de tenis.

---

[13] **Idem**, p.239.

[14] Au fost puse sub semnul întrebării şi alte supoziţii ale poziţiei susţinute de Kuhn; între acestea, cele semantice sînt foarte apropiate de cele cercetate critic aici.

Că e aşa, ne dăm seama odată ce ne amintim că am considerat că o expresie de forma: "x nu vede că.." se comportă analog cu "nu e necesar că **a** este F", iar una de forma: "x nu vede..." se comportă analog "nu e adevărat că **a** este în chip necesar F". Atunci trecerea incriminată este: dacă nu e necesar că **a** este F, atunci **a** nu este în chip necesar F - sau, prin contrapoziţie[15]:

(V) Dacă **a** este în chip necesar F, atunci e necesar că **a** este F.

Principiul (V) nu e însă valid. Să luăm următorul exemplu: în loc de **a** să punem numărul apostolilor şi în loc de F să punem a fi par. Atunci antecedentul e adevărat, întrucît numărul apostolilor (care e 12) este în chip necesar par; dar consecventul e fals - nu e necesar că numărul apostolilor este par - pentru că, desigur, s-ar fi putut întîmpla ca ei să fi fost 11.

În concluzie, argumentul lui Kuhn cu privire la incomensurabilitatea paradigmelor succesive în ştiinţă conţine, într-unul din interstiţiile sale, o confuzie între unele modalităţi **de dicto** şi altele **de re.**

b) Esenţialismul epistemic

Argumentarea împotriva lui Khun naşte totuşi o nedumerire: dacă la Kuhn avem un paralogism, care se sprijină pe confundarea modalităţilor **de dicto** cu cele **de re**, înseamnă că presupunem că filosoful american admite anumite modalităţi **de re.** Apoi, dacă van Fraassen, al cărui text a furnizat calea urmată de argumentare, vorbeşte despre distincţia dintre **a vedea ceva** şi a **vedea că ceva**, ar însemna că şi el admite modalităţi **de re** - prin acceptare lui "a vedea ceva" ca avînd sens. Or, van Fraassen e un filosof empirist şi nu critic înverşunat al modalităţilor **in rebus**: pentru el, aşa cum declara în chiar titlul unui articol al său[16], "singura necesitate e necesitatea verbală" - **de dicto.** Atunci, ar însemna că van Fraassen şi Kuhn sînt **esenţialişti**?

Să remarcăm, mai întîi, că esenţialiştii sînt de (cel puţin) două feluri: **metafizici** şi **epistemici.** Primii acceptă cele trei propoziţii esenţialiste formulate mai devreme, cu adaosul: modalitatea e indicată de expresii ca "necesar", "posibil", "contingent", necesitatea de care e vorba fiind cea **metafizică.** Esenţialiştii epistemici acceptă la rîndul lor cele trei propoziţii care definesc poziţia esenţialistă, numai că pentru ei modalitatea e indicată de expresii precum "văd", "cred", "ştiu" etc. (în funcţie de expresiile care au, din punctul lor de vedere, un atare comportament modal **de re**, esenţialiştii epistemici vor fi, de asemenea, de mai multe feluri[17]).

Desigur, van Fraassen nu este esenţialist metafizic. Însă în contextul de faţă, problema e dacă nu cumva el este un esenţialist epistemic. Empiriştii, în genere, sînt esenţialişti relativ la utilizarea modală a unor expresii precum "văd", "observ" etc. Ei

---

[15] Fie implicaţia acceptată: dacă **p**, atunci **q**. Prin contrapoziţie vom avea şi: dacă nu e adevărat **q**, atunci nu e adevărat **p**; şi invers, dacă din faptul că nu e adevărat **q** decurge că nu e adevărat **p**, prin contrapoziţie conchidem: dacă e adevărat **p**, atunci e adevărat şi **q**.

[16] Apărut în "The Journal of Philosopy", LXXIV, 1977.

[17] În general, am putea număra ca esenţialişti şi alţi filosofi, care însă acceptă modalităţi **de re** nici metafizice, nici epistemice. De pildă, esenţialişti **deontici** (în cazul lor modalitatea e indicată de expresii precum "obligatoriu", "permis", "interzis") etc. Din acest motiv am afirmat mai sus că există **cel puţin** două feluri de esenţialişti. Să remarcăm, totodată, că un filosof esenţialist poate fi atît metafizic, cît şi epistemic etc.

acceptă - ceea ce e hotărîtor în contextul de faţă - următorul lucru[18]: faptul că un obiect **x** are sau nu o anumită proprietate observabilă **P** e independent de limbajul pe care îl folosim pentru a formula o propoziţie modală **de re**, precum: "Individul **y** a observat la obiectul **x** că are proprietatea **P**", despre acel obiect. Empirismul, ca strategie de a **funda** cunoaşterea, este un esenţialism epistemic.

Aşa cum am accentuat ceva mai devreme, nu e obligatoriu ca **y** însuşi să descrie pe **x** ca avînd proprietatea **P**; acest lucru îl facem noi, cei care descriem observaţile lui **y**. Sălbatecul din Filipine a observat la mingea de tenis că are unele proprietăţi - dimensiuni, greutate - fapt că se exprimă în comportamentul său (în aceea că ridică şi aruncă mingea). Dar el nu a văzut acel obiect ca minge de tenis; putem spune de aceea că el a observat mingea de tenis, nu şi că el a observat că acel obiect e minge de tenis. În sensul în care am caracterizat mai sus esenţialismul epistemic, van Fraassen nu este esenţialist epistemic. Pentru el, poziţia empiristă nu implică un angajament faţă de teza că observaţia ne furnizează cunoştinţe independente de cadrul conceptual folosit, independente de teoriile noastre. În consecinţă, ceà de-a treia propoziţie a esenţialismului epistemic, anume că un obiect are o proprietate sau nu independent de cadrul conceptual (de teoria, de limbajul) pe care îl folosim pentru a formula o propoziţie modală (epistemică) **de re** despre acel obiect, îi apare lui van Fraassen ca falsă; a spune: "Individul **y** vede obiectul **x** ca avînd proprietatea **P**" nu înseamnă a face o afirmaţie independentă de teoria pe care o am şi în raport cu care fac această afirmaţie (propoziţia depinde, în primul rînd, de împrejurarea dacă în cadrul conceptual al teoriei e definibilă proprietatea **P**; dacă, potrivit teoriei, obiectul **x** e un obiect pentru care are sens să ne întrebăm dacă are proprietatea **P**; dacă teoria furnizează subiectului care face observaţia metode de a recunoaşte că obiectul are acea proprietate etc.). Or, această propoziţie poate fi adevărată, în timp ce propoziţia "Individul **y** vede că obiectul **x** are proprietatea **P**", poate fi falsă.

Spre a lua un exemplu foarte cunoscut[19], propoziţia epistemică **de re** "Priestley a observat primul o mostră **x** de oxigen" este adevărată, întrucît el a fost primul care a reuşit să izoleze acest gaz; însă propoziţia epistemică **de dicto** "Priestley a observat primul că mostra **x** de gaz este oxigen" e falsă, pentru că el credea că a obţinut oxid de azot (în 1774) ori aer deflogisticat (în 1775), şi nu oxigen.

Van Fraassen se consideră totuşi un **empirist**. Empirismul său "constructiv" e acea poziţie filosofică potrivit căreia a) ştiinţa încearcă să ne dea teorii empiric adecvate, şi b) acceptarea unei teorii presupune numai credinţa că ea este empiric adecvată. Or, aceasta presupune posibilitatea de a distinge între partea empirică accesibilă observaţiei şi cea neempirică, teoretică a unei teorii. Argumentele aduse de autori ca G. Maxwell, Th. Kuhn ori P. Feyerabend au încercat să arunce îndoieli în privinţa posibilităţii trasării distincţiei. Abordînd această problemă, van Fraassen consideră că în analiza ei s-a comis o greşeală categorială: teoretice sau neteoretice pot fi conceptele unei teorii; obiectele ei sînt însă observabile sau neobservabile. Prima distincţie, arată van Fraassen,

---

[18] Dacă "a accepta" e considerată o expresie modală, atunci am putea de asemenea deosebi între "a accepta că ceva..." şi "a accepta ceva" ("următorul lucru", cum am scris în text). Atunci prin analiza făcută avem a face aici cu o susţinere **de re** privitoare la empirism. Aceeaşi distincţie se poate face între: "a fi de acord cu ceva" şi "a fi de acord că ceva".

[19] Analizat pe larg de Th. Kuhn, **op cit.**, pp. 97-101.

nu se susţine; dar a doua poate fi acceptabilă. Căci omul e ca un aparat de măsură; el poate vedea o casă, dar nu şi o moleculă; ca urmare, distincţia observaţional-neobservaţional este una **empirică** (nu filosofică, precum cea dintre teoretic şi neteoretic). Dar dacă e aşa, înseamnă că partea empirică a unei teorii e separabilă şi, prin urmare, poziţia empiristă poate fi formulată.

Distincţia observaţional-neobservaţional cred că permite stabilirea clasei acelor propoziţii modale epistemic **de re** care au sens: anume, au sens acele propoziţii în care e vorba despre obiecte observabile. Are sens să se spună: "Individul **y** vede obiectul **x** ca avînd proprietatea de a fi roşu"; dar nu are sens să se spună: "Individul **y** vede obiectul **x** ca avînd proprietatea de a fi electron". Despre obiectele neobservabile nu pot fi formulate decît enunţuri modale epistemice **de dicto**. Dintre enunţurile **de re** (despre obiectele observabile) unele sînt adevărate, altele sînt false. Dacă pe biroul meu se află un măr roşu şi eu mă uit la el, atunci propoziţia **de re**: "Eu văd acest măr ca fiind roşu" e adevărată; dar dacă nu am băgat de seamă că pe birou se află acel măr, propoziţia e falsă.

Într-un sens slab, van Fraassen e esenţialist: el acceptă propoziţiile modale epistemice **de re** ca avînd sens; acceptă că unele sînt adevărate, altele nu. Totuşi, dacă am rămîne numai aici, poziţia empirismului constructiv nu ar fi încă redată întru totul corect. Să ne reamintim ce spune van Fraassen: sălbatecul din Filipine vede acelaşi lucru ca şi noi - acel obiect pe care noi îl descriem ca o minge de tenis. Şi "a spune că el nu vede aceleaşi lucruri şi evenimente ca noi este de-a dreptul stupid; e un joc de cuvinte care se bazează pe ambiguitatea dintre a vedea şi a vedea că". Evident, van Fraassen nu are nevoie, pentru a-şi susţine poziţia, să apeleze la vreo proprietate particulară a lucrului; dacă ar face astfel ar cădea în contradicţie cu teza că distincţia între termenii teoretici şi neteoretici nu e valabilă, că orice afirmaţie despre ceva este dependentă de teoriile noastre despre lume. El spune doar că, din comportamentul sălbatecului, vedem că el a luat cunoştinţă de obiect (de ceea ce noi descriem ca minge de tenis), tot aşa cum şi noi am luat cunoştinţă de obiectul respectiv. Altfel zis, sălbatecul şi noi sîntem de acord asupra **existenţei** obiectului; sîntem de acord că obiectul (pe care noi îl recunoaştem ca minge de tenis) există[20].

Or, aceasta ar însemna că van Fraassen acceptă cea de-a treia teză a esenţialismului epistemic cînd proprietatea avută în vedere a cea a **existenţei**: el admite că faptul că un obiect există sau nu e independent de cadrele noastre conceptuale: "Individul **y** vede obiectul **x** (ca existent) şi "Individul **y** vede că obiectul **x** există" stau pe aceeaşi parte a baricadei: sau sînt amîndouă adevărate, sau sînt amîndouă false[21].

Să trecem acum de la B. van Fraassen la Th. Kuhn. Poate fi caracterizat Kuhn ca esenţialist epistemic? Kuhn pare să nu accepte cea de-a treia teză a esenţialismului epistemic. Într-adevăr, el consideră că în cazul în care doi oameni aparţin unor comunităţi ştiinţifice care îşi bazează activitatea pe paradigme diferite, care deci acceptă cadre conceptuale diferite, nu mai avem dovezi cu privire la invariabilitatea senzaţiilor; nu mai putem spune că cei doi au **aceleaşi** senzaţii, dacă ei posedă cadre conceptuale

---

[20] *Să notăm că formularea încearcă să înlăture ambiguitatea între a fi de acord asupra a ceva şi a fi de acord că ceva.*

[21] *Deşi pare intuitiv corectă, şi această teză e criticabilă. Din păcate, nu e aici locul pentru a dezvolta argumente în acest sens.*

diferite.

Pe de altă parte însă, Kuhn acceptă cel puţin prima teză esenţialistă: putem folosi expresii modale (**epistemice**) **de re**. Or, confuzia în raţionamentul său apare tocmai aici: el foloseşte o expresie modală epistemică **de dicto** argumentează că este falsă - dar în continuare o înlocuieşte cu o expresie modală epistemică **de re** şi argumentează pe baza acesteia. Însă dacă expresia **de dicto** e falsă, nu e obligatoriu ca şi cea **de re**, corespunzătoare ei, să fie tot aşa... Dar Kuhn se pare că nu a sesizat acest lucru.

Capitolul II

LUMILE POSIBILE: CE ESTE EXISTENŢA ?

Cercetarea distincţiei **de dicto/de re** este o cale bună pentru a pătrunde în problematica teoriei modalităţilor şi a înţelege relevanţa lor în filosofia contemporană. Cel care se apleacă, chiar foarte în amănunt, asupra acestei distincţii poate rămîne însă cu sentimentul că lucrurile nu sînt totuşi limpezi, că ar fi de dorit şi altă perspectivă, oarecum mai proaspătă şi cu mai multe valenţe intuitive. Acestei frustrări, ca şi nevoii de a asigura o mai mare generalitate, o capacitate mai ridicată de a pune sub acelaşi acoperămînt teme logice şi filosofice diverse şi grave, încearcă să le răspundă **teoria lumilor posibile.**

Argumentarea, în acest capitol, are următorul plan: după o preliminară punere în gardă, vor urma: 1) discutarea noţiunii de **lume posibilă**; 2) a noţiunii de **existenţă** şi, în sfîrşit, 3) a noţiunii de **obiect posibil.**

Ideea de la care s-a plecat e următoarea: necesitatea, posibilitatea, contingenţa pot fi **explicate** cu ajutorul noţiunii de lume posibilă. Bunăoară, în cazul în care avem în vedere modalităţile **de dicto**, explicaţia se construieşte astfel: o propoziţie este necesară dacă este adevărată în toate lumile posibile; este posibilă - dacă e adevărată în unele lumi posibile[1]; nu este posibilă (= e imposibilă) dacă e falsă în toate lumile posibile; şi e contingentă, dacă în unele e adevărată şi e falsă în altele. O atare strategie încearcă deci să înlocuiască discursul despre necesitate, posibilitate etc. cu un discurs despre lumile posibile.

Dar pînă acum e vorba doar de o strategie! Ea poate fi pusă la lucru în feluri diferite şi poate duce, de aceea, la consecinţe diferite - pe care, pe cele trei direcţii numite mai sus, le vom cerceta pe larg. Pentru moment să ne oprim însă asupra a două probleme[2]. Mai întîi, este "necesarul" definibil univoc? Apoi, se poate renunţa la "necesar" în favoarea analizei în termeni de lumi posibile?

Să începem cu prima problemă. Dacă necesitatea e adevărul în orice lume posibilă, putem să tragem următoarea concluzie:

(S5) Dacă o propoziţie **P** este posibilă, atunci e necesar că ea este posibilă.

Că acest principiu[3] e valabil, potrivit analizei propuse, se poate vedea în felul următor. Să presupunem că este adevărat că propoziţia **P** este posibilă, aşa cum cere antecedentul lui (S5). Atunci, propoziţia **P** este adevărată într-o lume posibilă w. Fie însă propoziţia "**P** este posibilă". Ne întrebăm: este ea adevărată într-o lume posibilă

---

[1] Cum şi lumea noastră "reală" este o lume posibilă, dacă o propoziţie e adevărată în ea, atunci există o lume posibilă în care ea e adevărată şi, deci, propoziţia este posibilă.

[2] Cititorul neinteresat de detalii ceva mai tehnice poate sări peste următoarele şapte alineate.

[3] Principiul e caracteristic sistemului de logică modală numit S5. Pentru caracterizarea lui a se vedea **Appendix**-ul la acest capitol.

oarecare w' (care poate fi, deci, lumea reală, lumea w sau oricare altă lume)? Să presupunem că nu e adevărată; atunci, ea e falsă în w' - şi deci, în w' e adevărată propoziţia "**P** nu este posibilă". În acest caz însă, ar trebui ca în orice lume posibilă **P** să fie falsă - ceea ce intră în contradicţie cu faptul dovedit deja că există o lume posibilă, anume w, în care **P** nu e falsă, ci adevărată. Aşadar, propoziţia "P este posibilă" e adevărată în w'. Dar cum w' e oarecare, înseamnă că această propoziţie este adevărată în **orice** lume posibilă; prin urmare, e necesar că **P** este posibilă - ceea ce era de dovedit.

Să observăm că principiul (S5) are următoarea consecinţă:

(B) Dacă e posibil că propoziţia **P** este necesară, atunci **P** este adevărată[4].

Unii filosofi s-au îndoit însă că (B) este corect. Iar dacă (B) nu e corect, înseamnă că umbra îndoielii va trebui să se întindă şi asupra principiului (S5), a cărui consecinţă este (B). Aşadar, (S5) pare să fie prea tare. Uneori, au argumentat aceşti filosofi, noi folosim expresiile modale într-un mod care nu este consistent cu acest pricipiu. Să ne gîndim, de pildă, la unul dintre principalele sensuri în care folosim pe "este necesar": în acela de necesitate fizică. Dacă prin "este necesar că **P**" înţelegem că este fizic necesar să se întîmple **P**, atunci, desigur, vom accepta că, dacă propoziţia "Este necesar că **P**" e adevărată, atunci va fi adevărată şi propoziţia **P**. Dar nu avem nici un temei pentru a-l admite pe (B). Acesta spune că, dacă într-o lume posibilă w **P** se întîmplă cu necesitate, atunci va trebui ca şi în lumea noastră să se întîmple **P.** Or, ceea ce e fizic necesar în w nu e obligatoriu să fie tot aşa şi în lumea noastră. Legile fizice ar putea prea bine să se schimbe odată cu trecerea de la o lume la alta. De bună seamă, două lumi în care sînt împlinite necesităţi diferite sînt mutual incompatibile. Dar două lumi pot fi legate între ele prin aceea că, trecînd de la una la alte, necesităţile (fizice) se păstrează. Dacă deci ceva e fizic necesar în prima lume, va fi necesar (fizic) şi în cealaltă. Principiul care e admis sub această înţelegere a noţiunii de necesitate este următorul:

(S4) Dacă o propoziţie **P** este necesară, atunci e necesar să fie necesară.

Sau, echivalent formulat:

(S4') Dacă o propoziţie **P** este posibil să fie posibilă, atunci este posibilă[5].

Ceea ce este extrem de interesant e că apelînd la limbajul lumilor posibile s-a putut să se arate în ce condiţii acest principiu, nu însă şi (S5), este valid. Intuiţia a fost următoarea: fie o lume posibilă w. Putem împărţi, în raport cu w, clasa tuturor lumilor posibile în două: W^+ şi W^-. Lumile din W^+ spunem că sînt **posibile relativ la w**, iar cele din W^- că nu sînt posibile relativ la w. Cu alte cuvinte, nu mai putem vorbi despre o lume posibilă la modul absolut, ci numai relativ la o anume lume, dinainte fixată. Dacă W^- e mulţime vidă, am regăsit cazul presupus de sistemul S5.

Acum, avem o relaţie între lumile posibile: w e posibilă relativ la w. Şi e întrutotul conceptibil ca lumile care sînt posibile relativ la w să nu fie tot acelea (sau: **exact** acelea) care sînt posibile relativ la o altă lume w''. Relaţia "... este posibilă relativ la .." este binară. Pentru simplitate, să o nătăm cu **R** (,), locurile goale urmînd să fie umplute

---

[4] A se vedea demonstraţia în **Appendix.**

[5] Există şi alte motive pentru care principiul (S4) a fost foarte mult studiat în logica modală. Unul dintre acestea este următorul: aşa cum a arătat K. Gödel, în logica modală care are drept axiomă caracteristică pe (S4) putem construi un model exact al logicii intuiţioniste.

cu nume de lumi. Cu aceasta, putem reveni la noţiunile de necesar şi posibil. Vom spune că o propoziţie **P** este necesară într-o lume w dacă ea e adevărată în toate lumile w' care sînt posibile relativ la w (adică, e adevărată în toate lumile **W'** astfel încît **R** (w', w); şi e posibilă în w dacă e adevărată în cel puţin o lume w' care e posibilă relativ la w.

Să revenim la principiul (S4). Dacă el e valabil, înseamnă că propoziţia: "dacă este posibil că **P** este posibilă, atunci **P** este posibilă" e adevărată în orice lume posibilă w. Să presupunem că e adevărat antecedentul şi să arătăm că va fi adevărat şi consecventul ei. Avem deci: la w e adevărat că e posibil că **P** este posibilă. Există o lume w', posibilă relativ la w, în care e adevărată propoziţia '**P** este posibilă"; mai departe, există o lume w'', posibilă relativ la w', în care este adevărată propoziţia **P**. Să presupunem că relaţia **R** ("... este posibilă relativ la...") este tranzitivă; atunci, întrucît w' e posibilă relativ la w, iar w'' relativ la w', lumea w'' va fi posibilă relativ la w. Însă în w'' **P** e adevărată: există deci o lume, posibilă relativ la w, în care **P** e adevărată; ca atare, propoziţia '**P** este posibilă" e adevărată în w - şi deci principiul (S4') e valabil, dacă admitem că relaţia **R** e **tranzitivă**.

Dar, sub aceleaşi condiţii, principiul (S5) nu este valid. Deci, vom putea arăta că nu e contradictoriu ca în acelaşi timp să fie adevărate antecedentul şi negaţia consecventului lui (S5). Să presupunem deci că există o lume w în care e adevărat că propoziţia **P** este posibilă, şi să arătăm că nu e contradictoriu să admitem şi că propoziţia: "E necesar că **P** este posibilă" e falsă. Din prima presupunere decurge că există o lume w astfel încît **R(w,w')** şi **P** e adevărată în w'. Din a doua decurge că există o lume w'' astfel încît **R** (w'', w) şi propoziţia "**P** este posibilă" e falsă în w''. Atunci în toate lumile posibile w''' astfel încît **R**(w''', w'') propoziţia **P** este falsă. Dar nu avem nici o contradicţie cu faptul că există o w' în care **P** e adevărată, fiindcă nu ştim dacă w' e şi ea o lume pentru care are loc relaţia **R**(w', w'').

Astfel, teoria lumilor posibile ne permite să dăm seamă într-un mod destul de intuitiv de diferite sisteme de logică[6]. Capacităţile sale sînt însă mult mai largi; A. Plantinga[7] enumera următoarele topos-uri filosofice în care ea a dovedit că aduce ceva nou: analiza modalităţilor **de dicto/de re**; natura obiectelor abstracte, judecăţi, proprietăţi, mulţimi; funcţia numelor proprii şi a descripţiilor în limbă; natura enunţurilor contrafacturale[8]; timpul şi relaţiile temporale[9]; problema determinismului; teologia

---

[6] După cum se ştie, ideea de a analiza modalităţile în termeni de lumi posibile vine tocmai de la Leibniz. Pentru aceasta a se vedea, de exemplu, **Essais sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal**, în **Oeuvres de Locke et Leibniz**, Paris, 1839, p.521. Pentru o analiză amănunţită a acestei idei leibniziene, cf. B. Mates, **Leibniz on Possible Worlds**, în **Logic, Methodology and Philosophy of Science**, III, North-Holl., Amsterdam, 1968. O prezentare accesibilă a felului în care poate fi pusă la lucru teoria lumilor posibile în acest caz se găseşte în G.E. Hughes, M.J.Cresswell, **An Introduction Modal Logic**, Methuen and Co., London, 1972. În româneşte, cititorul interesat poate consulta studiul lui S. Vieru, **Semantica "lumilor posibile" şi logica modală**, în vol. **Direcţii în logica contemporană**, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1974, precum şi cap. III din Gabriel Andreescu, **Sistemele axiomatice ale logicii limbajului natural. Funcţii şi operaţionalizare**, Editura ALL, Bucureşti, 1992.

[7] A. Plantinga, **Actualism and Possible Worlds**, în "Theoria", 42 (1976), pp. 139-160. Cf. reeditarea în M. Loux, **The Possible and the Actual**, Cornell University Press, Ithaca and London, 1919.

[8] Un enunţ contrafactual (contra faptelor) e, de pildă, următorul: "Dacă Cezar nu ar fi trecut Rubiconul, republica romană nu s-ar fi prăbuşit".

filosofică: analiza ideii de omniştiinţă, problema răului în lume, argumentul ontologic etc. Motive, să recunoaştem, foarte serioase pentru a ne îndemna la o aplecare mai atentă asupra încheieturilor şi profunzimilor sale.

Aici e locul să facem o observaţie. Abordarea logicii modale cu ajutorul noţiunii de lume posibilă, de felul celor prezentate mai devreme, constituie ceea ce se cheamă **"semantica logică modală"**. Obiectivul acestei semantici este de a construi structuri în care să fie valide anumite mulţimi de expresii modale (bunăoară, mulţimea teoremelor lui S4 sau mulţimea teoremelor lui S5), iar alte expresii modale să fie invalide (cele care nu sînt teoreme ale lui S4, respectiv ale lui S5). Ceea ce i se cere semanticii logice este să construiască astfel de structuri, să arate ce proprietăţi trebuie să aibă ele pentru ca numai anumite expresii modale să fie admise ca valide.

În cele ce urmează vom avea însă a face cu un alt gen de semantică - şi anume, una **filosofică**. Semantica filosofică a logicii modale constă, de fapt, într-o cercetare critică a rezultatelor semanticii logice. O structură semantică (construită în termeni de lumi posibile şi care face valide elementele unei mulţimi anumite de expresii modale) este supusă unei aprecieri care apelează la standarde nu logice, ci filosofice: pot fi acceptate din punct de vedere filosofic acele structuri? Este acceptabilă interpretarea filosofică pe care le-o dăm? Semantica filosofică este este, aşadar, un mecanism de selecţie între structurile rezultate în urma punerii la lucru a semanticii logice. Într-un fel, ea este o semantică de ordinul doi, o semantică a semanticilor.

Să reţinem distincţia dintre cele două feluri de semantici, precum şi faptul că, mai jos, întreaga discuţie se va desfăşura pe terenul celei filosofice.

Vom trece acum la a doua problemă anunţată mai devreme: cea a raportului dintre teoria modalităţilor şi teoria lumilor posibile. Punctul de vedere standard e că, întrucît necesitatea e indentificabilă cu ceea ce este cazul în toate lumile posibile (pentru simplitate, discuţia e restrînsă aici la S5), atunci teoria lumilor posibile va reprezenta fundamentul logicii modale (şi ne va permite să **justificăm** un sistem particular de logică - anume S5). Această susţinere ne cere să luăm două noţiuni ca nedefinite, primitive: cea de lume posibilă şi cea de adevăr în o lume posibilă. Cu ajutorul lor construim noţiunile modale şi le folosim în scopurile dorite. Dar este corect aşa? Se vede imediat că, atunci cînd spunem "lume posibilă", apelăm deja la "posibil". Nu orice lume e posibilă, ci numai unele - pare să se presupună; căci o lume poate fi inconsistentă, dar atunci nu e posibilă. Apoi, cînd spun: lumea **aceasta** e cea reală, dar ar fi putut fi reală o alta - folosesc expresia "ar fi putut", care la rîndul ei exprimă intervenţia posibilităţii. Aceste indicii ne permit să înţelegem un al doilea mod de a privi raportul dintre cele două teorii: se iau ca nedefinite, primitive, noţiunile modale (în fond e nevoie doar de una din ele - necesarul sau posibilul), iar noţiunea de lume posibilă este tratată ca o construcţie (mai jos vor fi date cîteva exemple de abordare în această direcţie); odată construite, lumile posibile vor putea fi folosite în diverse cercetări[10]. Însă, potrivit acestei strategii, teoria lumilor posibile nu mai poate funcţiona ca fundament al teoriei modalităţii, ca mijloc de a justifica ("metafizic") unele teze modale.

---

[9] Dacă momentul **t'** e anterior lui **t**, putem spune în termenii teoriei lumilor posibile că (momentul) **t** este posibil relativ la **t'**.

[10] Pentru a duce la capăt această întreprindere, e nevoie să se ia ca primitive şi alte noţiuni (de adevăr, de stare de lucruri etc.).

De pildă, am putea întreba: dacă o propoziţie **P** este adevărată în toate lumile posibile, este ea necesară? Răspundem da, considerînd că e evident aşa. Dar cel care ia lumile posibile ca un construct derivat va considera că e necesar să se producă argumente în acest sens. Iată unul dintre ele[11]. Să reformulăm mai întîi, prin contrapoziţie, ceea ce trebuie probat. Vom avea: dacă o propoziţie P nu e necesară, atunci există o lume posibilă în care ea nu e adevărată. Atunci:

(1*w*) **P** nu este necesară. (supoziţie)

(2*w*) non-**P** este posibilă. (din (*1w*))

(3*w*) Este posibil ca **P** să fie falsă. (din (2*w*))

(4*w*) E necesar ca o lume posibilă să aibă loc. (supoziţie)

(5*w*) Este posibil ca în acelaşi timp **P** să fie falsă şi o lume posibilă să aibă loc. (din (3*w*) şi (4*w*))

(6*w*) Există o lume posibilă în care **P** este falsă. (din (5*w*)).

Este valid acest argument? Pentru a arăta că este aşa, trebuie să vedem dacă premisele lui se susţin şi dacă trecerile de la o propoziţie la alte sînt corecte. Premisele sînt două: (1*w*) şi (4*w*). Prima e supoziţia făcută. Pentru a susţine pe (4*w*) avem însă nevoie de mai multe presupuneri. Mai întîi, de ce ne simţim îndreptăţiţi să considerăm că există cel puţin o lume posibilă? Apoi, de ce e necesar ca una din aceste lumi să aibă loc? Pentru a răspunde, vom începe cu o chestiune preliminară: **ce** e o lume posibilă? Pollock acceptă reconstrucţia lui A. Plantinga. Acesta ia ca primitive noţiunile de **stare de lucruri** şi de **adevăr**. Stări de lucruri sînt, bunăoară: trecerea de către Caesar a Rubiconului; încheierea primului război mondial; întîlnirea dintre Ion şi Vasile în staţia de metrou; deşteptarea mea azi-dimineaţă la şapte etc. O lume posibilă e un agregat maximal (şi necontradictoriu!) de stări de lucruri; aceasta înseamnă că, dacă **S** e o stare de lucruri, iar **w** e o lume posibilă, atunci fie **S** îi aparţine lui **w**, fie negaţia lui **S** (de pildă, faptul că Caesar nu a trecut Rubiconul; sau neîntîlnirea dintre Ion şi Vasile în locul respectiv etc.) îi aparţine lui **w**, nu însă ambele.

Atunci, pentru a admite pe (4*w*), trebuie să acceptăm că: a) pentru orice stare de lucruri **S**, există negaţia sa; b) cum **w** e un agregat maximal de stări de lucruri, înseamnă că există conjuncţii infinite de stări de lucruri. Cu ajutorul lui (a) şi (b) conchidem că există cel puţin o lume posibilă. Fie toate stările de lucruri care au loc; atunci, în mod necesar, ele pot fi puse împreună, pentru a forma o mulţime. Aceasta e necontradictorie; în plus, e şi maximală, pentru că din orice pereche de stări de lucruri, **S** şi non-**S**, una (singură) are loc.

Urmează acum să vedem cum se fac trecerile spre concluzia (6*w*). De la (1*w*) la (2*w*), trecerea este simplă; ca să obţinem pe (3*w*) din (2*w*), trebuie să apelăm la noţiunea de adevăr. Vom spune că **P** este adevărată într-o lume **w** dacă, în chip necesar, **P** ar fi adevărată dacă **w** ar avea loc. (De notat că **este adevărat** e o noţiune primitivă, iar aici se defineşte expresia: "...este adevărat în **w**"). Atunci, a spune că o propoziţie non-**P** este posibilă înseamnă a spune că există o lume **w** astfel încît, în chip necesar, non-**P** ar fi adevărată (şi, în virtutea caracterului maximal al lui **w**, **P** ar fi falsă) dacă **w** ar avea loc - de unde decurge imediat (3*w*).

---

[11] El îi aparţine lui J. L. Pollock; cf. **Plantinga on Possible Worlds**, în J.E. Tomberlin, P. van Inwagen (eds.), **Alvin Plantinga**.

(5*w*) se obţine din (3*w*) şi (4*w*) cu ajutorul logicii modale[12]. Ce trebuie reţinut e că în derivare e necesar să apelăm la noţiunile modale. Cea mai dificilă este însă derivarea lui (6*w*) din (5*w*): apelînd la caracterul maximal al lumilor posibile, se poate conchide imediat că **P** este falsă într-o lume; dar (6*w*) cere altceva: pornind de la o premisă care începe cu "este posibil" să derivăm o propoziţie **mai tare**, că realmente **există** ceva. Or, în mod obişnuit, deşi avem:

(Pos) Dacă **P** este adevărată, atunci ea este posibilă.

nu e acceptabilă şi conversa: dacă propoziţia **P** este posibilă, atunci e şi adevărată. Dacă e posibil să existe inorogi, nu înseamnă şi că ei realmente există. Totuşi, există unele situaţii în care, dintr-o premisă posibilă, decurge o propoziţie despre ceea ce realmente este. O atare situaţie e dată de o teoremă din logica modală cunoscută sub numele de principiul lui Brower.

(B) Dacă e posibil că propoziţia **P** este necesară, atunci ea e adevărată.

(Acest principiu e valabil, aşa cum am văzut mai devreme, şi în S5). (B) sugerează că derivarea poate fi realizată cu succes dacă apelăm la constructe **necesare**. J. Pollock argumentează pe larg că e nevoie de două supoziţii: 1) dacă o entitate **S** este o stare de lucruri, atunci ea e în mod necesar o stare de lucruri; 2) orice stare de lucruri are existenţă necesară (adică: ea există în orice lume posibilă, fie că are loc în ea, fie că are loc negaţia ei în acea lume). Într-adevăr, dacă stările de lucruri nu ar fi entităţi necesar existente, atunci nu am putea spune că lumile posibile sînt construite din ele, că aceeaşi stare **S** e conţinută în mai multe lumi.

1. "Ideea" de lume posibilă

a) Mirajul junglei, sau teorii exotice despre entităţi exotice

O lume posibilă e un mod în care ar putea sau ar fi putut să fie lumea. Deşi intuitiv simplă, "ideea"[1] de lume posibilă duce la dificultăţi atunci cînd se încearcă elaborarea ei mai în detaliu. Am văzut de altfel că sînt două strategii de a o aborda: fie să considerăm că lumile posibile sînt entităţi primare, neanalizate, fie să considerăm că ele sînt constructe din ceva mai simplu.

Pe de altă parte, se ridică imediat întrebarea: sînt reductibile noţiunile modale în favoarea unor analize în termeni de lumi posibile? Şi aici pot apare diverse puncte de

---

[12] Se foloseşte o teoremă care nu suscită dubii: dacă **P** e necesar şi **Q** e posibil, atunci e posibil să avem împreună **Q** şi **P**. Apelînd la ideea de lume posibilă, am avea: dacă **P** e adevărată în toate lumile posibile şi există una în care **Q** e adevărată, atunci într-o lume posibilă (de pildă, cea în care, cum am văzut, e adevărată **Q**) sînt adevărate ambele propoziţii, **P** şi **Q** - ceea ce e adevărat, cum se poate vedea cu uşurinţă.

[1] Am scris: "ideea" de lume posibilă pentru a sugera că termenul nu este totuşi foarte potrivit pentru a numi un atare gen de entităţi. Însă abia în ultimul paragraf al capitolului III se va argumenta mai precis în această direcţie (anume, că lumile posibile pot fi înţelese ca **idealuri** regulative).

Expresia "mirajul junglei" din titlul paragrafului de faţă trimite, ca un ecou îndepărtat, la obiecţia - adresată cîndva lui Meinong - că ne poate paşte arbitrariul, legea junglei, dacă nu avem destulă precauţie în admiterea entităţilor de un anume gen.

vedere; unii autori răspund afirmativ: da, ne putem dispensa de noţiunile modale, putem să le reconstruim apelînd doar la teoria lumilor posibile. Alţii răspund negativ: nu se poate renunţa la teoria modalităţilor în favoarea celei a lumilor posibile.

S-ar putea, de aceea, ca un filosof să accepte să vorbească despre lumile posibile fără a da vreun sens independent modalităţilor, după cum ar putea să-şi bazeze punctul de vedere pe teoria modalităţilor, dar fără a fi de acord să vorbească despre lumi posibile; şi, tot aşa, un filosof ar putea accepta atît discursul asupra modalităţilor, cît şi cel asupra lumilor posibile (sau asupra altor entităţi, din care el construieşte lumile posibile), considerînd că nici unul nu poate fi redus la celălalt.

Cele trei poziţii au în comun teza că o abordare **ne-modalistă** nu e satisfăcătoare: e necesar să se treacă dincolo de un discurs extensionalist, pur descriptiv asupra lumii; idealul înţelegerii ei nu este unul calchiat după modelul teoriei clasice, extensionaliste a mulţimilor: dimpotrivă, ceea ce e potenţial, dispoziţional, ceea ce poate sau ar fi putut să se întîmple, ceea ce poate sau nu poate să nu se întîmple contează ca instanţe hotărîtoare în încercarea de a da seamă de ceea ce este. Modalităţile fac parte din inventarul fundamental al mijloacelor care nu sînt trebuitoare pentru a desfăşura un discurs satisfăcător asupra lumii. În străfundurile sale, abordarea **modalistă** e polemică: ea vizează acele poziţii filosofice - **ne–modaliste** - care resping încercările de a lua în serios modalitatea. La rîndul lor, acestea pot fi de două feluri: fie se respinge teoria lumilor posibile, fie aceasta e acceptată, dar într-o asemenea manieră încît să nu angajeze şi acceptarea modalităţii.

Ar exista aşadar, în fond, cinci poziţii privitoare la modalitatea şi la teoria lumilor posibile. Următoarele:

(i) se acceptă dicursul modal; se acceptă discursul asupra lumilor posibile; se respinge reductibilitatea unuia la celălalt;

(ii) se acceptă discursul modal; se acceptă discursul asupra lumilor posibile; se acceptă reductibilitatea primului la cel de-al doilea[2];

(iii) se acceptă discursul modal; se acceptă discursul asupra lumilor posibile; se acceptă reductibilitatea celui de-al doilea la primul[3];

(iv) se respinge discursul modal; se acceptă discursul asupra lumilor posibile;

(v) se respinge discursul modal; se respinge discursul asupra lumilor posibile.

Poziţia pe care o definesc condiţiile de la punctul (v) a fost exemplificată de empirismul logic, în perioada sa de glorie a anilor '30-'40. În general, empirismul pare să solicite, în ultimă instanţă, respingerea oricărui concept care nu e definibil cu ajutorul conceptelor empirice sau nu e reductibil la acestea. Idealul său de cunoaştere e unul extensional, în care deci nu intervin consideraţii despre ceea ce ar putea sau ar fi putut să fie; or, conceptele modale nu satisfac standardele empiriste: ele necesită invocarea situaţiilor (lumilor) posibile, "transcend" în mod esenţial experienţa.

Poziţia (iv) e tot empiristă: a unui empirist care, din diverse motive, e obligat să accepte modalitatea. Dar, dacă face astfel, el nu poate decît să o trateze ca o **façon de parler**, ca "verbală", cum procedează, de pildă, van Fraassen (în **acest** sens se stipulează în (iv) că "se respinge discursul modal"). Cel mai reprezentativ exemplu în

---

[2] Ca urmare, **modalităţilor** nu li se mai acordă un sens independent de discursul asupra lumilor posibile.

[3] În consecinţă, **lumilor posibile** nu li se mai acordă un sens independent de discursul modal.

privinţa felului în care poate fi susţinută poziţia pe care o caracterizează condiţiile de la punctul (iv) este Rudolf Carnap. Contextul de la care pleacă R. Carnap e cel al relaţiei de denumire: unul din principiile ei este acela că un nume al unei entităţi poate fi înlocuit într-o expresie cu alt nume al aceleiaşi entităţi. Deşi pare plauzibil, principiul duce la dificultăţi; unele dintre acestea apar cînd luăm în discuţie propoziţii modale, bunăoară exemplul lui Quine al celor nouă planete[4]. Cum va fi manevrată o atare situaţie? Carnap îşi propune să afle "concepte clare şi exacte pentru înlocuirea conceptelor vagi asupra modalităţilor, concepte de care fac uz limbajul obişnuit şi logica tradiţională. Cu alte cuvinte, căutăm explicanţi pentru modalităţi"[5]. Aşadar, discursul modal e nesatisfăcător; el trebuie înlocuit cu un altul, care să îndeplinească mai bine scopurile pentru care era folosit.

Carnap înlocuieşte modalităţile cu ceea ce numeşte L-concepte. Avem atunci, de pildă: pentru orice propoziţie "...", " Este necesar că..." este adevărată dacă şi numai dacă "...." este L-adevărată. Pentru a defini L-conceptele Carnap apelează la conceptele de **descriere de stare** şi domeniu. Fie un limbaj oarecare[6] dat; atunci, în acel limbaj, o descriere de stare e o clasă de propoziţii ale acestuia care conţine, pentru orice propoziţie atomară, sau această propoziţie sau negaţia ei, dar nu pe amîndouă (şi nu conţine alte propoziţii). Fără o rigoare deosebită, se poate spune că o propoziţie **are loc** într-o descriere de stare atunci cînd ea ar fi adevărată dacă (toate) propoziţiile care compun descrierea de stare ar fi adevărate. Domeniul unei propoziţii "..." este clasa tuturor descrierilor de stare în care "..." are loc. În sfîrşit, o propoziţie "..." este L-adevărată atunci cînd domeniul ei este format din toate descrierile de stare (deci: "..." are loc în toate descrierile de stare)[7].

Aşadar, potrivit lui Carnap, modalităţile sînt **explicate**, analizate în alţi termeni (în cel de descriere de stare şi cel de domeniu). În al doilea rînd, e uşor de sesizat că între conceptele de lume posibilă şi cel de descriere de stare e o legătură foarte strînsă. Se poate într-adevăr arăta că fiecare descirere de stare, la fel ca şi lumile posibile, dă o descriere **completă** a indivizilor din universul presupus, relativ la toate predicatele şi toate relaţiile care pot fi exprimate în limbajul considerat. Apoi, există o descriere de stare şi numai una care descrie starea reală a universului (ea conţine toate propoziţiile atomare adevărate, precum şi negaţiile celor care sînt false): această descriere de stare corespunde "lumii reale".

Carnap conchide: descrierile de stare reprezintă lumile posibile ale lui Leibniz[8]. El are dreptate: descrierile de stare **sînt** lumile posibile. Numai că aceste lumi pot fi cugetate în mai multe feluri. Carnap este un **nominalist** relativ la lumile posibile[9]: pentru el, analog nominaliştilor scolastici, lumile posibile sînt **flatus vocis**; ele sînt entităţi lingvistice. Carnap tratează lumile posibile drept constructe teoretice realizate din expresii

---

[4] R. Carnap, **Semnificaţie şi necesitate**, Editura Dacia, Cluj, 1972, p. 187.

[5] **Idem**, p. 231.

[6] De fapt, există totuşi anumite condiţii restrictive. În speţă, acel limbaj trebuie să fie de ordinul întîi.

[7] **Idem**, pp. 52-54.

[8] **Idem**, pp. 52.

[9] Spre deosebire de alţi filosofi care sînt **conceptualişti** (N. Rescher, S. Kripke) sau **realişti** (D. Lewis) relativ la lumi posibile.

lingvistice: ele sînt **clase de propoziţii**.

Ca şi în cazul general al confruntării dintre nominalism şi conceptualism sau realism, nu ne putem aştepta la argumente constrîngătoare în favoarea sau împotriva unui nominalism relativ la lumile posibile. Totuşi, cel puţin două se cuvine să fie luate aici în seamă[10]. Mai întîi, limbajele de ordinul întîi nu conţin atît de multe propoziţii cît avem nevoie; de pildă, nu putem integra în descrierea lumii discursul despre numerele reale: la dispoziţie avem un număr infinit, dar numărabil de propoziţii, în timp ce numerele reale sînt infinit nenumărabile[11]. În al doilea rînd, potrivit strategiei descripţiilor de stare, noţiunea modală de posibilitate e explicată prin cea de **consistenţă sintactică**: o propoziţie "..." este posibilă dacă şi numai dacă există o descriere de stare în care ea are loc. Ce înseamnă însă aceasta? Înseamnă că conjuncţia dintre acea propoziţie şi respectiva descriere de stare este consistentă sintactic. Acum, o clasă de propoziţii este consistentă sintactic dacă din ea nu putem deriva o propoziţie împreună cu negaţia ei. Dar, s-a redus prin aceasta noţiunea de posibilitate la cea sintactică de consistenţă? Un filosof care se aşează într-o perspectivă modală ar replica în felul următor: nu avem a face cu o reducere a posibilităţii, căci apelul la noţiunea sintactică de consistenţă implică, într-un punct esenţial, noţiunea de posibilitate - şi deci argumentul e circular, prin urmare neconvingător. Într-adevăr, trebuie să alegem o descriere de stare în care propoziţia "..." are loc. Dar această descriere de stare trebuie să fie una admisă în prealabil ca servind scopurilor noastre: ea trebuie să fie acceptată ca **posibilă**.

Nominalistul are însă la îndemînă şi o altă strategie: anume, să susţină că o propoziţie "..." este posibilă dacă şi numai dacă e consistentă sintactic; dar ea e aşa dacă şi numai dacă nu e negaţia unei teoreme (şi e limpede că dacă ar fi negaţia unei teoreme, atunci ea nu ar fi posibilă). Or, dacă pentru limbaje sărace şi pentru teoriile formulate în cadrul lor strategia ţine, odată ce trecem la cazuri mai puternice apar dificultăţi insurmontabile. Într-adevăr, dacă raportarea noastră se face la aritmetică, atunci este posibil să apelăm la prima teoremă de incompletitudine a lui Gödel. Potrivit ei, există propoziţii adevărate, care nici ele, nici negaţiile lor nu sînt teoreme. Dar atunci descrierile de stare nu sînt descrieri **complete** ale lumii, întrucît există propoziţii adevărate în acea lume, care însă nu au loc în descrierea de stare corespunzătoare lumii reale. Concluzia e deci că sintactic, aşa cum solicita programul lui Carnap de abordare a lumilor posibile, nu putem satisface cerinţa de a indica anumite constructe corespunzătoare lumilor posibile[12].

b) Actualismul modal

Cele trei poziţii rămase - (i), (ii) şi (iii) - au în comun, aşa cum am văzut, ipoteza că modalitatea descrie aspecte ale lumii. Ele sînt, aşadar, variante ale **modalismului.**

---

[10] Cf. M. Loux, **Introduction: Modality and Metaphysics**, în **The Possible and the Actual**, pp. 56-57.

[11] Dificultatea nu dispare nici dacă se depăşeşte această limită a logicii de ordinul întîi (bunăoară, admiţînd un număr infinit nenumărabil de la propoziţii), căci se poate apela la teorema lui Cantor iterînd raţionamentul.

[12] Argumentul aceasta presupune că lumile posibile au proprietatea de a fi complete: în fiecare lume posibilă, din orice propoziţie a limbajului pe care l-am adoptat pentru a le descrie, una este adevărată.

Expresia "se acceptă discursului modal" a fost folosită exact în acest sens: că nu putem renunţa la modalitate atunci cînd vrem să dăm seamă, într-un chip adecvat, de ceea ce este. Totuşi, din acceptarea unei poziţii modaliste nu decurge şi acceptarea modalităţilor **de re**: modalismul e compatibil cu respingerea acestor modalităţi şi cu reţinerea doar a celor **de dicto**. Vom vedea imediat mai jos cum se poate proceda astfel. Pe de altă parte, expresia: "se acceptă discursul asupra lumilor posibile" încă nu angajează cu nimic în privinţa **felului** cum se face raportarea la acestea: în chip nominalist, conceptualist ori realist.

Potrivit poziţiei (iii), putem renunţa la a vorbi despre lumile posibile; tot ceea ce am cîştiga prin invocarea lor e recuperabil prin folosirea distincţiilor şi noţiunilor modale[13]. Dar cum este posibil acest lucru? Atunci cînd am discutat concepţia lui Plantinga despre lumile posibile, am văzut că el a trebuit să ia ca primitive două noţiuni - cea de stare de lucruri şi cea de adevăr - alături de cele modale, cu ajutorul cărora a construit noţiunea de lume posibilă (ca agregat maximal consistent de stări de lucruri). Noţiunea de adevăr joacă un rol deosebit de important: ea permite, după Plantinga, să definim o relaţie de forma: propoziţia **p** este adevărată în lumea posibilă **w** - şi anume în felul următor: **p** este adevărată în **w** dacă nu e posibil ca **w** să fie **actuală**, iar **p** să fie falsă.

Cîteva principii sînt neapărat trebuitoare aici. Mai întîi, ce înseamnă că lumea **w** este **actuală**[14]? Înseamnă - într-o primă aproximaţie, suficientă însă în contextul de faţă - că este cazul că **w**, că **se întîmplă, au loc, sînt reale toate stările de lucruri pe care le cuprinde*w***. Cînd spun: "dacă lumea **w** ar fi actuală..." (sau: "reală"), am în vedere cum ar fi lumea dacă nu ar avea loc stările de lucruri care, actualmente, au loc, ci cele care fac parte din **w**. Să presupunem că Ion şi Vasile nu s-au întîlnit în staţia de metrou. Fie însă **w** lumea în care întîlnirea lor are loc. Atunci cînd spun: "dacă **w** ar fi lumea actuală", am în vedere că lucrurile ar fi putut fi şi altfel decît s-a întîmplat - şi anume că Ion şi Vasile s-ar fi întîlnit în staţia de metrou. În al doilea rînd, se vede că noţiunea de "adevăr în **w**" apare ca derivată, definibilă cu ajutorul celei de adevăr şi a noţiunilor

---

[13] O atare poziţie susţine Nathan U. Salmon, în **Reference and Essence**, Princeton University Press, Princeton, 1981, pp. 142-148. Salmon îşi propune să evite să vorbească despre lumi posibile, în favoarea unui discurs în termeni de "operatori modali".

[14] Probabil că cel mai natural ar fi fost să scriem "lumea **reală**" în loc de "lumea actuală". Motivul pentru care am preferat cea de-a doua formulare este următorul: în limba engleză se zice "actual world". Cuvîntul englezesc "actual" poate să ne înşele. El trebuie înţeles ca neavînd nici o legătură cu timpul: nu putem traduce expresia "actual world" prin: "lumea de astăzi", a "prezentului". Sensul e de "lumea reală". Şi totuşi, am scris "lumea actuală", adică cea care **s-a realizat**, care e **efectivă**. Două motive au cîntărit în favoarea acestei soluţii. Primul e că unii filosofi - cum se va vedea imediat mai jos - se aşează pe poziţia că lumile posibile sînt părţi ale celei reale, că orice entitate "posibilă" poate fi construită din materialul care există în lumea reală. O atare poziţie ("**actualism**", în engleză) nu poate fi numită "**realism**", căci atunci am fi conduşi la alte susţineri; o soluţie mai bună îmi pare: actualism. În al doilea rînd, se discută astăzi mult şi punctul de vedere că lumile posibile sînt **reale**, că li se poate atribui existenţă. Acesta ar fi un **realism** relativ la lumile posibile; or, el trebuie deosebit de teza că lumea **aceasta**, în care trăim, lumea efectivă, e cea reală.

A se compara argumentele expuse aici cu cele ale lui Mihail-Radu Solcan; vezi **Filosofia analitică**, Caiet documentar nr. 10/1982, Academia de Ştiinţe Sociale şi Politice, p. 214.

modale. (Să remarcăm însă că este disponibilă şi altă strategie[15], anume de a lua ca nedefinit "adevărul în w" şi de a defini pe baza lui "adevărul"; într-adevăr, în acest caz am putea scrie: **p** este adevărată dacă ea e adevărată în lumea actuală, "reală" - care e şi ea o lume posibilă). Acum, dacă "adevărul" e luat ca termen primitiv înseamnă că putem defini şi termenul "actual". Atenţie însă: nu definim pe "actual" în izolare, ci în sintagma "lumea actuală" ("reală"). Lumea actuală e lumea în care sînt adevărate toate propoziţiile care sînt adevărate. De exemplu: dacă e adevărată propoziţia "Ion şi Vasile nu s-au întîlnit în staţia de metrou", atunci această propoziţie e adevărată în lumea actuală.

Ceea ce se sugerează prin toate acestea este că discursul despre lumi posibile poate fi **redus** la unul despre ceea ce e necesar, posibil şi adevărat. Strategia acestor **reducţionişti** presupune doi paşi: primul, despre care am vorbit deja, constă în evidenţierea unui cadru conceptual la care se face reducerea. În al doilea pas trebuie, pe de o parte, să se arate că entităţile pe care vrem să le reducem - în cazul nostru: lumile posibile - pot fi identificate cu anumite constructe definibile în termenii cadrului conceptual preferat; pe de altă parte, trebuie să se arate că proprietăţile entităţilor reduse se pot identifica cu proprietăţi ale constructelor corespunzătoare. O astfel de proprietate a unei lumi posibile e aceea de a fi lumea actuală. Tot aici apare următoarea problemă: cum putem reduce susţinerile privitoare la obiectele posibile (acele obiecte care există într-o altă lume posibilă[16] decît în acea actuală)?

Remarca pe care o vom face acum este esenţială: dacă o atare strategie reducţionistă va fi îndeplinită, atunci nu e nevoie să se mai vorbească despre lumi posibile, altele decît cea actuală ("reală"). Dar nu putem evita discursul despre aceasta: căci folosirea noţiunii de adevăr duce la identificarea ei ca acea lume care cuprinde toate stările de lucruri pe care le denotă propoziţiile adevărate. Atunci cînd vorbim despre lumea actuală, vorbim despre obiectele care există în ea, despre stările de lucruri pe care le cuprinde. Strategia reducţionistă menţionată aici cerea ca, folosind şi noţiunile modale, să se poată construi lumile posibile din ceea ce cuprinde lumea actuală. **Lumile posibile vor fi atunci obiecte care există actual sau construcţii din obiecte care există actual.** Această poziţie filosofică poartă numele de **actualism** (sau, mai precis, **actualism modal** pentru a o deosebi de cea definită de punctul (iv)). Actualismul,scrie R.M. Adams, este "punctul de vedere că orice enunţ adevărat în care se spune că există lumi posibile neactuale trebuie să fie reductibil la enunţuri în care singurele lucruri despre care se spune că există sînt lucruri care există în lumea actuală şi care nu sînt identice cu alte lucruri posibile, dar neactuale"[17]. Actualistul porneşte de la lumea actuală, iar discursul său despre lumile posibile devine un discurs despre părţi proprii ale lumii actuale. În acest sens, el acceptă toate cele trei condiţii care definesc poziţia (iii).

Actualismul, spune Adams, are două forme: una inflexibilă, potrivit căreia nu există lumi doar posibile. Spre deosebire însă de poziţia (v), care este o variantă nemodală a actualismului inflexibil, varianta pe care o avem acum în vedere nu se poate dispensa de

---

[15] "Strategia posibilistă", la care se va reveni puţin mai tîrziu.

[16] De pildă, cum poate fi redusă o propoziţie ca: "Ar fi putut să existe mai multe obiecte decît există realmente"?

[17] R.M. Adams, **Theories of Actuality**, în "Nous", 8/1974, p. 212.

noţiuni modale. Astfel, N. Goodman[18] apelează la noţiunea de dispoziţie. Enunţurile despre lumile posibile sînt reduse de el la enunţuri care ataşează proprietăţi dispoziţionale obiectelor care există actual[19]. Cea de-a doua formă a actualismului e flexibilă; potrivit ei, există lumi posibile, dar ele sînt construite cu mijloace logice din inventarul lumii actuale (iar aceasta e îndeajuns de bogată pentru a permite construirea unei pluralităţi de lumi posibile complet determinate). La rîndul său, actualismul modal flexibil, după cum se raportează la modalităţi, e de două feluri: un actualism **de re**, un altul **de dicto**[20]. R.M. Adams este un actualist modal **de dicto**: el tratează lumile posibile ca mulţimi maximale de judecăţi[21] care ar fi putut fi adevărate împreună. Or aceste mulţimi maximale de judecăţi pot fi înţelese drept conjuncţii maximale. Posibilitatea e atunci o trăsătură a judecăţilor: avem **posibilitatea adevărului** unei atare conjuncţii. Urmează reducţia. Un enunţ ca: "Există o lume posibilă în care e adevărată judecata[22] **p**" se transcrie în: "Judecata **p** e membru al unei mulţimi maximal consistente de judecăţi". Cum se procedează cu termenul "actual"? O expresie de forma: "În lumea actuală e adevărat că **p**" e transcrisă ca: "Judecata **p** este adevărată"[23] ş.a.m.d. Modalităţile se aplică aşadar judecăţilor, ceea ce defineşte poziţia **de dicto**.

Desigur că o atare poziţie filosofică nu e nici ea scutită de dificultăţi. Cel puţin două merită să fie amintite[24]: mai întîi, dacă **p** spune despre ea însăşi că e falsă, cum poate fi inclusă într-o mulţime maximală? Căci se ştie că atari judecăţi nasc paradoxuri. Apoi, există astfel de mulţimi maximale? Căci, dacă admitem că o lume posibilă **w** e o mulţime maximal consistentă de propoziţii, se poate arăta că există o propoziţie care e consistentă cu cele din lumea **w** şi care nu e totuşi inclusă în ea. Într-adevăr, fie **w** maximal consistentă şi să admitem că **mulţimea *w*** are cardinalul k (informal, deşi nu tocmai precis, această condiţie zice că în **w** sînt k propoziţii). Conform teoremei lui Cantor, mulţimea tuturor submulţimilor unei mulţimi - fie **w** aceasta - are cardinalul 2^k, şi $2^k > k$. Altfel zis, există mai multe submulţimi ale unei mulţimi decît elemente ale acesteia. Dar fiecărei astfel de submulţimi **X** a lui **w** putem face astfel încît să-i corespundă o propoziţie adevărată în **w**, anume propoziţia care afirmă că **mulţimea X este inclusă în *w***! Aşadar, **w** va trebui să aibă cardinalul 2^k - contradicţie[25].

---

[18] N. Goodman, **Fact, Fiction and Forecast**, second ed., Indianopolis, 1965, pp. 49-57.

[19] Bunăoară, în loc să spunem: "Există o lume posibilă, deşi neactuală, în care această bucată de sare e dizolvată", spunem: "Această bucată de sare e solubilă", unde "solubil" e un termen dispoziţional - el evocă dispoziţia sării de a de dizolva.

[20] M.Loux, **Introduction: Modality and Metaphysics**, pp. 48-55.

[21] Prin "judecăţi" voi înţelege sensuri ale propoziţiilor, ceea ce înţelegem atunci cînd spunem sau scriem o propoziţie. Ele nu au aşadar o natură lingvistică. În capitolele şi paragrafele anterioare, cînd am vorbit despre modalităţile **de dicto**, spuneam că acestea se aplică propoziţiilor. E cazul acum să nuanţăm, admiţînd că modalitatea **de dicto** priveşte nu numai propoziţiile, ci şi judecăţile.

[22] Potrivit acestei interpretări, judecăţile şi nu propoziţiile sînt cei mai buni candidaţi pentru a fi consideraţi ca avînd o valoare de adevăr.

[23] R.M. Adams, **Theories of Actuality**.

[24] M. Loux, **Introduction: Modality and methaphysics**, p. 53.

[25] Asupra acestei probleme se va reveni în capitolul următor, paragraful (2e).

Primei obiecţii Adams i-ar răspunde simplu: nu există nici o judecată pe care să o exprime propoziţia: "Sînt falsă". Cea de-a doua are un răspuns imediat: lumile posibile nu trebuie să fie **maximale** (într-un fel, se ajunge la întrebarea: este lumea completă?). Totuşi, Adams nu e de acord cu un atare răspuns: căci atracţia pe care o exercită teoria lumilor posibile vine şi din faptul că ele sînt concepute ca fiind **complet** determinante[26] Stalnaker pare să prefere un alt răspuns: el remarcă, mai întîi, că dificultatea[27] apare prin folosirea teoremei lui Cantor. Problema este însă următoarea: este această teoremă o judecată adevărată? Poate că ea nu este adevărată decît în lumea actuală, dar nu şi în orice altă lume posibilă. Dar atunci înseamnă că propoziţia "Este posibil ca teorema lui Cantor să fie falsă" va exprima o judecată adevărată. În această situaţie, teorema nu ne va mai împiedica să construim mulţimi maximale consistente de judecăţi, şi deci obiecţia va cădea.

Cel de-al doilea gen de actualism modal e **de re**, bunăoară abordarea lui A. Plantinga, care defineşte lumile posibile ca un fel de stări de lucruri posibile: cele maximale. Caracteristica **de re** a lumilor posibile e acea că ele ar putea fi actuale. O propoziţie ca: "Lumea **w** ar putea fi actuală" afirmă ceva **de re** despre **w**. Aici se afirmă în chip modal ceva despre **w**, despre acest obiect - de aceea avem o poziţie **de re**; dar **w** e un agregat maximal de stări de lucruri, care sînt părţi ale lumii actuale - de aici poziţia actualistă.

Să trecem acum la celelalte două poziţii modale - (i) şi (ii). Să le reamintim:

(i) se acceptă discursul modal; se acceptă discursul asupra lumilor posibile; se respinge reductibilitatea unuia la celălalt;

(ii) se acceptă discursul modal; se acceptă discursul asupra lumilor posibile; se acceptă reductibilitatea primului la cel de-al doilea.

Ele au în comun teza că discursul despre lumile posibile e ireductibil. Mai mult, poziţia (ii) este cea care a motivat invocarea lumilor posibile; potrivit acesteia, teoria lumilor posibile are un caracter fundaţional: lumile posibile **explică** modalitatea. Aici e potrivită următoarea remarcă, de o natură ceva mai generală: cum am văzut, discursul modal este opus celui extensional. În ce constă însă diferenţa dintre acestea? O cale de a o descrie constă în a indica exemple de **discurs extensional** şi, respectiv, de **discurs modal**. De pildă, limbajul teoriei mulţimilor este extensional; el e construit astfel: se admite calculul predicatelor de ordinul întîi, singurul predicat fiind "... aparţine lui ..". Cu alte cuvinte, expresii ca: "**x** aparţine lui **y**"; "există **x** care aparţine lui **y**"; "oricare ar fi **x**, **x** aparţine lui **y**", precum şi celelalte expresii ce rezultă din aceasta folosind conectivele logice (negaţia, conjuncţia, implicaţia etc.), precum şi cuantificatorii (există cel puţin un; toţi) sînt expresii corecte. Identitatea dintre **x** şi **y** se poate defini simplu: **x** e identic cu **y** dacă şi numai dacă orice **z** care aparţine lui **x** aparţine şi lui **y** şi invers.

Un exemplu de limbaj modal e cel care se obţine adăugînd chiar acestui limbaj al teoriei mulţimilor **modus**-ul: e necesar că... (acceptîndu-se atunci expresii ca: e necesar

---

[26] Atunci cînd vorbim despre o lume posibilă, **w** să zicem, nu cerem să avem o descriere totală a acesteia. Cînd spunem: în **w** e adevărat că Socrate nu a luptat în bătălia de la Marathon, despre **w** se poate să nu mai presupunem nimic alteceva. Dar presupunem o condiţie globală: descrierea lui **w** se poate extinde pînă la a deveni completă (cf. A. Plantinga, **Transworld Identity or Worldbound Individualls?**, în M. Loux (ed.), **The Possible and the Actual**).

[27] În capitolul următor, în paragraful (2e), voi indica o soluţie la această dificultate.

Psalmul 94. Veniţi cu toţii dimpreună *

că x aparţine lui y; există un x astfel încît e necesar că nici un y nu aparţine lui x etc.).

c) Extensionalizarea discursului modal.

Exemplu: D. Lewis şi argumentul ontologic

Există vreo caracteristică specifică discursului modal? Un răspuns afirmativ s-ar putea schiţa plecînd de la următoarele două observaţii: mai întîi discursul extensional, precum cel dat aici ca exemplu, admite ceea ce se numeşte **principiul extensionalităţii**. El spune următorul lucru: să presupunem că avem o expresie "..x..." în care apare (numele pentru) obiectul x. Dacă x = y şi dacă expresia "...x..." este adevărată, atunci va fi adevărată şi expresia "...y...", obţinută din prin substituţia lui x cu y, ori de cîte ori apare x în ea. Zicem că substituţia se face **salva veritate** dacă păstrează neafectată valoarea de adevăr a expresiei. În general, principiul spune că dacă într-o expresie care conţine ca parte a ei o expresie A se substituie A cu B, iar echivalenţa A = B e adevărată, atunci această substituţie e **salva veritate**.

O altă caracteristică a discursului extensional e următoarea: dacă e adevărată o expresie precum "... x...", atunci va fi adevărată şi expresia "există un y astfel încît ...y...". Cu alte cuvinte, putem generaliza existenţial. De pildă dacă e adevărat că x aparţine lui y, atunci e adevărat că există un element al lui y (deci: y nu e vid).

Cum e discursul modal? Deşi în genere e greu de caracterizat, acceptăm aici că, în cazul lui, principiile **substituţiei salva veritate** şi **generalizării existenţiale** nu sînt valabile. Să ne reamintim, într-adevăr, de argumentul numărului planetelor, a cărui morală e tocmai prăbuşirea primului din aceste două principii. Cît priveşte pe al doilea, să luăm spre exemplificare un context modal de forma "eu cred că...". Să presupunem că e adevărată propoziţia: "Eu cred că Pegasul este un cal cu aripi"; dar nu putem conchide că e adevărată şi propoziţia "Există un obiect astfel încît eu cred că el este un cal cu aripi".

Acum, dacă - potrivit poziţiei (ii) - teoria lumilor posibile explică noţiunile modale (sau, altfel punînd chestiunea: teoria modalităţii este **redusă** la teoria lumilor posibile), avem a face, în esenţă, cu o **extensionalizare** a discursului modal. Într-adevăr, în loc de "e necesar că..." se scrie: "în orice lume posiblă w e adevărat că..."; în loc de "e posibil că..." se scrie: "există o lume posibilă w în care e adevărat că..." etc. Or, în limbajul care conţine aceste ultime expresii funcţionează aceleaşi principii de substituţie şi de generalizare existenţială ca şi în orice alt discurs extensional. "Standardele de validitate pentru raţionamentul modal - scrie D. Lewis - au fost mult timp neclare; ele devin clare numai dacă dăm o analiză semantică a logicii modale în termen de lumi posibile şi lucruri posibile din cadrul lor. Raţionamentul modal poate fi înlocuit cu unul nemodal, obişnuit despre lucruri posibile. Dat fiind un argument modal obscur, îl putem traduce într-unul nemodal, sau în mai multe argumente nemodale. Odată ce avem un argument nemodal, avem standarde clare de validitate; şi, odată ce avem traduceri nemodale ale premiselor, putem să le înţelegem suficient de bine pentru a le judeca dacă sînt credibile"[28].

Să vedem, pe un exemplu particular, felul cum poate fi pusă la lucru o atare strategie

---

[28] D.Lewis, **Anselm and Actuality**, p. 10. Autorul, cum se vede din textul citat, acceptă că teoria lumilor posibile are un rol fundaţional în raport cu ogica modală; aşadar, poziţia sa e una de tip (ii).

de a ataca raţionamentele modale. D. Lewis reconstruieşte argumentul anselmian pentru existenţa lui Dumnezeu ca argument modal, iar apoi operează o traducere nemodală a premiselor şi concluziei lui, pe această bază discutînd apoi validitatea deducerii concluziei, precum şi credibilitatea premiselor. Argumentul, în forma pe care o ia în considerare D. Lewis, are trei premise:

1. Orice există în intelect poate fi conceput ca existent în realitate.

2. Orice există în intelect ar fi mai mare dacă ar exista şi în realitate decît dacă nu ar exista în realitate.

3. Există ceva în intelect astfel încît nu se poate concepe nimic mai mare decît el.

Concluzia este:

4. Există ceva în realitate astfel încît nu se poate concepe nimic mai mare decît el.

Primul pas al analizei lui Lewis este acela de a traduce cele patru propoziţii modale într-un limbaj nemodal. Să începem cu prima premisă. În contextul de faţă, a putea fi conceput (= a fi conceptibil) înseamnă a fi posibil. Atunci lumile posibile sînt lumile conceptibile. Prin urmare, un enunţ despre ce poate fi conceput ca avînd loc se traduce într-unul despre ce are loc într-o lume posibilă. Apoi; a spune că ceva poate fi conceput ca existînd în realitate înseamnă a spune că el există într-o lume posibilă. Să luăm acum proprietatea existenţei. După D. Lewis, atunci cînd spunem că ceva există, afirmaţia noastră este eliptică. Existenţa nu e o proprietate a unui lucru, ci o relaţie între un lucru şi o lume posibilă; vom spune complet: obiectul **x** există în lumea posibilă **w**[29]. Însă expresia "a exista în intelect", consideră D. Lewis, nu poate fi înţeleasă în acelaşi fel. Cînd spun: "Obiectul **x** există în intelect" nu îl pun într-o relaţie cu intelectul,în acelaşi fel în care, atunci cînd spun: "obiectul **x** poate fi conceput ca existent în realitate", îl pun în relaţie cu o lume posibilă. Cînd zic: "Obiectul **x** există în realitate", eu spun că **x** există în lumea actuală. Dar cînd zic: "Obiectul **x** există în intelect", nu înţeleg că **x** există într-o lume a intelectului, căci intelectul nu este o lume, alta decît cea acruală. Mai degrabă, cînd fac o afirmaţie de acest al doilea fel, eu am în vedere altceva: spun că există o lume în care există obiectul **x.** Prin urmare, atunci cînd acceptăm că obiectul **x** există în intelect, vrem să spunem că **x** e un obiect; că **x** face parte din universul discursului nostru. Să numim "fiinţă conceptibilă"[30] un obiect care are proprietatea că există într-o lume posibilă.

Premisa (1) devine atunci: pentru orice fiinţă conceptibilă **x**, există o lume în care ea există. Dacă vrem să simbolizăm, putem proceda astfel: scriem **C(x)** pentru: **x** este o fiinţă conceptibilă; **W(w)** pentru: **w** este o lume posibilă şi **E(x,w)** pentru **x** există în lumea **w**. Premisa (1) primeşte aşadar următoarea traducere:

(1') $(\forall x)\ (C(x) \supset (\exists w)\ (W(w).\ E(x,w)))$

care este o expresie ce poate fi manevrată cu uşurinţă apelînd la logica standard a predicatelor.

Cea de-a doua premisă a argumentului va fi tradusă astfel: dacă **x** este o fiinţă conceptibilă, **w** şi **v** lumi, iar **x** există în **w**, dar nu şi în **v**, atunci mărimea lui **x** în **w**

---

[29] Asupra acestei chestiuni voi reveni mai jos.

[30] Expresia poate provoca unele confunzii nedorite; dar, dacă ţinem seama exclusiv de contextul în care o folosim, acest lucru este totuşi evitabil. D. Lewis scrie "**exists in the understanding**", iar aici, pentru a păstra traducerea din **Introducere**, am scris "există în intelect". "Fiinţă conceptibilă" corespunde atunci expresiei "**understandable being**" a lui Lewis.

depăşeşte mărimea lui **x** în **v**. Putem să exprimăm şi acest lucru simbolic. Să scriem: **G(x,w,x,v)** pentru: mărimea lui **x** în **w** depăşeşte mărimea lui **x** în **v**. Vom avea:

(2') $(\forall x)(\forall w)(\forall v)(C(x).\ W(w).\ W(v).\ E(x,w).\text{-}E(x,v) \supset G(x,w,x,v))$.

O remarcă: textul lui Anselm s-ar putea interpreta şi astfel. Anume, avem două obiecte (conceptibile) diferite, un Dumnezeu care există şi un altul, ipotetic, care e întru totul asemănător acestuia, cu singura diferenţă că nu există. D. Lewis consideră că nu aceasta e poziţia lui Anselm: ceea ce depăşeşete în mărime un neexistent nu este o altă fiinţă, ci aceeaşi fiinţă, concepută însă ca existentă. Scrie Anselm: "dacă am presupune că există numai în intelect, s-ar putea concepe că (el - **n.ns.**) există în realitate; ceea ce este mai mare".

A treia premisă pune însă o problemă: ea spune că există o fiinţă conceptibilă **x** a cărei mărime nu putem concepe că e depăşită de mărimea nici unei alte fiinţe **y**. Dar am văzut că mărimea e o relaţie cuaternară: mărimea lui **x** la **w** e depăşită de mărimea lui **y** la **v**. Or, aici, nu se specifică lumile posibile. Care mărime a lui **x**? În care lume posibilă? Situaţia aceasta face să putem realiza mai multe (şi neechivalente!) traduceri nemodale ale premisei (3). Desigur că primul gînd e acela de a spune că e vorba de mărimea lui **x** în lumea actuală; căci, într-adevăr, dacă nu menţionăm lumea, o facem pentru că o subînţelegem pe cea actuală: în mod obişnuit nu vorbim despre alte lumi, ci despre cea actuală. Dacă notăm cu α lumea actuală, vom avea: există o fiinţă conceptibilă **x** a cărei mărime în α nu e depăşită de mărimea nici unei fiinţe **y** în nici o altă lume posibilă. Simbolic, vom avea:

(3'A) $(\exists x)C(x)\ .\ \text{-}\ (\exists w)\ (\exists y)\ (W(w).\ C(y).\ G(y,x,w,\alpha))$[31].

Dar premisa (3) ar putea fi construită şi altfel, de pildă că nu există vreo fiinţă conceptibilă care să depăşească mărimea lui **x** în vreuna din lumile - şi nu neapărat în lumea actuală - în care **x** e cel mai mare. Premisa (3) ar spune atunci că mărimea lui **x** într-o lume **v**, să zicem, nu e depăşită de mărimea nici unei fiinţe conceptibile **y** în nici o altă lume **w**. Simbolic:

(3'B) $(\exists x)\ (\exists v)\ (Cx).\ W(v).\text{-}\ (\exists w)\ (\exists y)\ (W(w).\ C(y).\ G(y,w,x,v)))$.

(Lewis propune încă două traduceri nemodale ale premisei (3); nu le vom menţiona însă aici).

Concluzia argumentului lui Anselm spune că există o fiinţă conceptibilă **x**, care există în lumea actuală α, a cărei mărime nu se poate concepe că e depăşită de mărimea nici unei alte fiinţe conceptibile. Dar care mărime a lui **x**? De data aceasta răspunsul e la îndemînă: mărimea lui **x** în α. Căci, dacă nu ar fi aşa, atunci contraargúmentul ignorantului de care vorbea Anselm nu ar avea nici o forţă: miza e aceea de a arăta că **x** e astfel încît mărimea lui actuală nu e depăşită de mărimea unei alte fiinţe, în nici o lume posibilă. Simbolic:

(4') $(\exists x)(C(x).\ E(x,\alpha).\text{-}(\exists w)(\exists y)(W(w).\ C(y).G(y,w,x,\alpha)))$.

Al doilea pas al analizei lui Lewis e acela de a cerceta dacă din premisele obţinute în urma traducerii decurge concluzia (în forma nemodală). Cu premisa suplimentară: lumea actuală α este o lume posibilă, în simboluri

(5) $W(\alpha)$

care e, desigur, întru totul acceptabilă, se observă că din (1'), (2'), (3'A) şi (5) se

---

[31] Lewis nu pune şi condiţia **C(y)**, nici aici şi nici în (3'B) şi (4') mai jos, cu toate că ea este necesară.

poate deriva (4'), dar nu şi din (1'), (2'), (3'B), (5).

Ultimul pas al analizei e acela de a vedea dacă premisele sînt credibile. După Lewis, premisele (1') şi (2') sînt aceeptabile; dar (3'A) - aceasta e traducerea luată în discuţie, căci numai ea face argumentul valid - pune probleme dificile, care o fac să aibă o credibilitate scăzută. Voi reveni asupra ei mai jos, în capitolul următor. Aici voi accentua numai asupra a două lucruri: traducerile premiselor şi concluziei argumentului anselmian sînt nemodale, **extensionale**. Apoi, derivarea lui (4') din (1'), (2'), (3'A) şi (5) se face cu ajutorul logicii standard, obişnuite a predicatelor: raţionamentul modal dobîndeşte astfel standarde clare de validitate.

Discutarea versiunii pe care o dă D. Lewis argumentului ontologic a făcut, cred, mai limpede, sensul în care, apelîndu-se la teoria lumilor posibile, se produce o extensionalizare a discursului modal, adică o traducere a lui într-un discurs care se supune întru totul canoanelor logicii extensionale.

d) Lumile posibile ca entităţi fundamentale

D. Lewis, aşa cum se poate observa lesne din exemplul discutat, susţine o poziţie filosofică de tip (ii): el acceptă discursul modal, acceptă discursul despre lumile posibile şi acceptă că primul poate fi redus la al doilea. Dar D. Lewis nu este un actualist modal. El este un filosof posibilist. Posibilismul, ca poziţie filosofică, se reazemă pe următoarele două teze: 1) noţiunea de lume posibilă e primitivă şi nu poate fi analizată în termenii lumii actuale; 2) există lumi posibile, altele decît cea actuală. Să ne oprim o clipă asupra acestora. Cea de-a doua evocă problema **realităţii** lumilor posibile - care e **deosebită** de o altă problemă: aceea a existenţei, între lumile posibile, a uneia **actuală**. Cînd vorbim despre chestiunea **realităţii** lumilor, avem în vedere **statutul lor ontologic**. Sînt ele "reale", existente în sensul tare al cuvîntului, sau sînt numai entităţi conceptuale? Atît **realismul**, cît şi **conceptualismul** în privinţa lumilor posibile reprezintă răspunsuri la această întrebare.

D. Lewis[32] e realist în privinţa lumilor posibile: acestea sînt tot atît de reale ca şi lumea actuală; S.A. Kripke e, dimpotrivă, conceptualist; pentru el, lumile posibile sînt situaţii **stipulate**, ele nu sînt ca nişte ţări îndepărtate, exotice, populate cu obiecte posibil cu totul diferite de cele din lumea noastră, lumi la care ne-am uita cum ne uităm printr-un telescop la lucruri depărtate. Noi, zice Kripke, stipulăm aceste lumi. De pildă, atunci cînd spunem că Socrate ar fi putut să nu fie filosof, noi procedăm înn felul următor: îl avem în vedere pe acest individ, locuitor al acestei lumi, şi "stipulăm că vorbim despre ce i s-ar fi întîmplat **lui** în alte situaţii"[33].

Prima teză a posibilistului ridică în faţa sa două probleme, cărora trebuie să le facă faţă: 1) dacă lumile posibile nu se pot analiza în termenii lumii actuale, care, la rîndul său, este o lume posibilă - care e raportul dintre ele şi cea actuală? Altfel zis: ce face totuşi ca una din nenumăratele lumi să fie cea actuală? Adică: problema **actualităţii**; 2) dacă lumile posibile sînt lumi, deci - într-un sens - de acelaşi gen ce cea reală, am putea spune că ele sînt populate de indivizi, obiecte care, eventual, există în alte lumi,

---

[32] D. Lewis, **Counterfactuals.**

[33] S.A. Kripke, **Naming and necessity**, în N. Harman, D. Davidson 9eds.) **Semantics of natural Languages**, D. Reidel, Dordrecht, 1972, p. 270.

nu însă şi în cea actuală? Adică: problema **obiectelor posibile neactuale**. Acestea vor fi abordate pe larg în cuprinsul capitolului de faţă (paragrafele 2 şi 3).

Să discutăm acum teoriile de tipul (i) şi (ii). Cum am văzut deja, teoria lui D. Lewis e de tip (ii). Teoria lui A. Plantinga e de tip (i). Plantinga ia ca primitive noţiunile de adevăr şi de stare de lucruri. Afirmaţiile despre lumile posibile sînt reconstruite de el ca afirmaţii despre stări de lucruri de un anumit fel - cele maximal consistente. Pe de altă parte însă, el nu e de acord că discursul despre lumile posibile ne permite să ne lipsim de apelul la noţiunile modale. Cum sînt însă utilizate acestea de către Plantinga? De pildă, să ne amintim cum definea el situaţia că o proporţie **p** este adevărată într-o lume posibilă **w.** Această relaţie are loc cînd nu este posibil ca **w** să fie actuală, iar **p** să fie falsă. A construi expresia: "... este adevărată în lumea..." presupune deci folosirea unei noţiuni modale - **nu este posibil.** Aşadar, pentru Plantinga discursul despre lumile posibile nu reuşeşte să îl înlocuiască în totalitate pe cel despre modalităţi; cel de-al doilea nu e reductibil la primul.

Pentru a evidenţia şi mai limpede diferenţele dintre teoriile de tip (i) şi cele de tip (ii), să luăm şi un alt exemplu. În analiza lui ne vom concentra asupra diferenţei dintre cele două poziţii filosofice: admiterea sau, dimpotrivă, respingerea reductibilităţii discursului modal la cel despre lumile posibile. Exemplul nostru e constituit de teoria lui Leibniz, după care, din nenumăratele lumi posibile pe care le-a avut la dispoziţie, Dumnezeu a ales în mod liber una, care să fie lumea actuală[34]. Teoria e posibilistă, pentru că, pe de o parte, se admite că există şi alte lumi posibile în afara celei actuale; şi e posibilistă, pe de altă parte, pentru că se admite că acestea nu pot fi reduse la cea actuală. În acelaşi timp, teoria se încadrează în tipul (ii), fiindcă noţiunile modale apar ca definibile, în termeni de lumi posibile, de pildă: a fi necesar înseamnă a fi cazul în orice lume posibilă etc. Or, un modalist ar putea ridica aici cel puţin două obiecţii. Prima priveşte virtuţiile explicative ale teoriei: explică ea ce înseamnă că o lume, între multele, e lumea actuală? Explică ea ce face ca aceasta să aibă un statut cu totul aparte? S-ar părea, mai degrabă, că teoria nu e decît un artificiu de a amîna răspunsul la problema actualităţii. Tot greul cade acum nu pe ideea de lume posibilă, ci pe cea de alegere divină. Dumnezeu a ales **exact** această lume pentru a fi lumea actuală. Dar cum se explică alegerea însăşi? Cu aceasta, venim la cea de-a doua acuză: teoria alegerii divine este circulară, presupune ceea ce abia trebuie explicat, anume noţiunea de actualitate. Într-adevăr, Dumnezeu a ales **această** lume. Dar este vorba de alegerea pe care el a făcut-o realmente - este alegerea lui **actuală**; or, de bună seamă, el ar fi putut să facă şi alte alegeri. Ca urmare, această teorie vrea să răspundă întrebării: ce face ca o lume posibilă să fie lumea actuală? printr-un răspuns care presupune însă răspunsul la o altă întrebare: ce face ca o alegere divină să fie alegerea actuală? - şi, deci, demersul e circular, în măsura în care teoria se doreşte o teorie a actualităţii.

Să observăm că cel ce susţine această a doua obiecţie presupune ireductibilitatea modalităţilor la lumile posibile. Căci, dacă spun: Dumnezeu ar fi putut alege altă lume posibilă ca lume actuală, atunci admit că noţiunile modale sînt primitive, alături de cele ale teoriei lumilor posibile. O teorie care să nu cadă sub orizontul unei atare obiecţii a fi aşadar una care să nu permită să conchidem: Dumnezeu ar fi putut alege şi altă lume

---

[34] Cf. R.M. Adams, **Theories of Actuality**.

posibilă ca actuală, dar nu a procedat aşa, din anumite motive. Teoria ar fi atunci posibilistă, dar ar fi de tipul (i). O cale de a elabora o atare teorie este următoarea: Dumnezeu a avut anumite criterii pentru a alege exact această lume. De pildă, pentru că - iarăşi o soluţie leibniziană - ea este cea mai bună dintre toate lumile posibile. Desigur că Dumnezeu ar fi putut alege şi altfel, dar, în bunătatea sa, el a ales-o pe aceasta. Să observăm aici că apelul la divinitate e gîndit a avea o valoare explicativă. Explicăm ceva - noţiunea de actualitate - prin intermediul ei. Se poate obiecta că atunci cînd expicăm ceva prin altceva, acesta din urmă trebuie să ne fie mai limpede, mai uşor de înţeles. Dar ne este mai clară ideea unui Dumnezeu guvernînd, în bunătatea sa, peste tărîmul atîtor lumi posibile decît ceea ce se vrea explicat - anume că lumea noastră e cea actuală, că, în ultimă instanţă, putem să facem deosebirea între ceea ce s-a întîmplat realmente şi ceea ce doar ar fi putut să se întîmple? Nu cumva o astfel de deosebire ne e mult mai limpede, mai intuitivă? Atunci strategia însăşi de a cere sprijinul unei poziţii teiste e greşită.

Dar obiecţia e mult prea generală şi, de aceea nu întru totul convingătoare. Ar trebui căutate şi altele, mai specifice. Mai întîi, putem conchide că lumea actuală e cea mai bună dintre lumile posibile din aceea că Dumnezeu este bun? E contradictoriu să admitem această premisă, împreună cu teza că lumea actuală nu e nici pe departe cea mai bună dintre lumi, dat fiind că în ea a existat şi există rău? Apoi, chiar dacă admitem că Dumnezeu a ales cea mai bună lume posibilă, de ce am crede că lumea în care trăim noi, lumea **noastră** e acea lume? Adică, avem motive pentru a crede că lumea noastră este lumea actuală - şi nu doar una dintre nenumăratele lumi doar posibile? Obiecţia susţine, aşadar, că nici această teorie nu explică ce înseamnă că o lume este lumea actuală.

Am putea adăuga acestor obiecţii, pe care le aminteşte şi R.M. Adams, următoarea: Dumnezeu a ales cea mai bună lume. Dar această lume este actualmente cea mai bună; nu s-ar putea ca, din perspectiva altei lumi posibile, o altă lume să fie cea mai bună lume? Prin urmare, ceea ce se susţine aici e că teoria aceasta nu depăşeşte întru totul obiecţia ridicată primeia dintre teoriile alegerii divine a actualităţii pe care am menţionat-o. S-ar putea replica însă: proprietatea bunătăţii divine nu variază de la lume la lume, ceea ce e bun în lumea actuală e bun în orice altă lume posibikă. Ea nu e precum proprietatea de a fi roşu: un obiect poate fi roşu în lumea actuală şi albastru într-o alta. O faptă, însă, dacă e bună în lumea noastră, nu poate fi altfel într-o altă lume.

O replică precum aceasta presupune că bunătatea, ca atribut al divinităţii, are o natură modală, necesară: proprietăţile necesare sînt cele care nu variază de la o lume la alta; atributele divine sînt, aşadar, modale. Dar, dacă admitem acest lucru, înseamnă că nu am reuşit să eliminăm discursul modal în favoarea celui despre lucrurile posibile. Ar putea însă avea succes o atare încercare ? Eu cred că răspunsul este afirmativ. Dar, în acest loc, nu avem însă la îndemînă uneltele pentru a izbîndi în acest sens. Abia in al doilea paragraf din capitolul următor, le puctul (e), voi relua această chestiune, propunînd o teorie de tip (ii), care să reuşească să treacă peste dificultăţile de felul celor pe care teoria lui Leibniz nu le-a putut doborî.

Psalmul 94. Veniţi cu toţii dimpreună *

2. Existenţă şi actualitate

Sînt entităţi care nu există. Un atare punct de vedere a fost susţinut de Russell: ceva, zice el, poate să fie, să aibă subzistenţă fără a exista; universaliile - proprietăţile şi relaţiile - au fiinţă, subzistă, dar nu există[1]. Potrivit lui Meinong, am avea şi un al treilea fel de statut ontic: ceva poate să nu existe şi nici să subziste, totuşi să aibă o cvasi-existenţă, ceea ce el numea **Aussersein**. Muntele Everest există; dar diferenţa nu există, la fel ca Everestul, în spaţiu şi timp, deşi am putea spune că, într-un sens, ea există. Diferenţa subzistă. Dar muntele de aur, Pegas nu există şi nici nu subzistă. Şi totuşi, înainte de a decide dacă Pegasul există ori nu, el trebuie să ne fie dat într-un anume el; şi e aşa, crede Meinong, pentru că Pegas are **Aussersein**[2].

Se poate proceda astfel fără a cădea în contradicţie? Căci dacă zicem: ceva (Pegas, bunăoară) nu există, iar acel ceva ne este totuşi dat - urmîndu-l pe Meinong, este un obiect -, deci **este**, atunci nu cumva sîntem în postura de a conchide că există ceva care nu există? (Prin generalizare existenţială, aşa cum din: Everestul e un munte tragem concluzia că există un munte). Unele dificultăţi legate de această argumentare vor fi abordate mai pe larg în paragraful 3. Aici e suficient să ne gîndim la următoarea strategie de a ataca problema: vom admite că "există" nu e un predicat pe care îl posedă orice entitate. Universul tuturor entităţilor poate fi divizat: de o parte, acelea care au proprietatea că există, de alta, acelea care nu au proprietatea că există. Despre Everest spunem că există; despre diferenţă, despre Pegas şi despre muntele de aur - că nu există.

Forţa strategiei stă în aceea că ia în răspăr supoziţia că "există" e cel mai cuprinzător predicat, că sub el intră orice entitate, că el se aplică oricăreia, numai din motivul că aceasta este **ceva**. Prin urmare, strategia duce la concluzia că domeniul de aplicabilitate a lui "există" e mai limitat decît ne păruse; iar dificultăţile noastre izvorau tocmai din aceea că încercam să-l aplicăm mai departe de hotarele domeniului său. De bună seamă însă că, atunci cînd se comportă astfel, acest predicat e asemănător altora. Bunăoară, "roşu" este şi el un predicat cu domeniul limitat. Pot spune: "Garoafa aceasta este roşie" şi "Ghiocelul acesta nu este roşu", ambele afirmaţii fiind cu sens şi, în plus, ambele adevărate; dar din "Ghiocelul acesta nu este roşu" decurge că există ceva care nu e roşu, nu afirmaţia absurdă că există ceva roşu care nu e roşu. Acel "există" din "există ceva care nu e roşu" priveşte nu numai obiectele care cad în domeniul lui "roşu", ci şi pe cele aflate în afara lui; dacă el ar privi doar obiectele din interiorul domeniului, nu am mai putea da sens unei negaţii de forma: există un obiect care nu e roşu, fiindcă toate obiectele despre care spunem ceva am presupus deja că sînt roşii. Şi tot aşa, din: Pegas nu există nu e posibil să conchidem că există ceva care nu există, pentru că Pegasul nu face parte dintre acele entităţi puse în dreapta Universului, acolo unde stau toate care au proprietatea că există. La fel ca în cazul lui "roşu", dacă am presupus deja

---

[1] B. Russell, **The Problems of Philosophy**, G. Unwin, 1912.

[2] A. Meinong, **The Theory of Objects**, în R. Chisholm (ed), **Realism and the Background of Phenomenology**, Glencoe, Illinois, 1960.

că "există" priveşte doar obiectele pe care le cuprinde sub el predicatul existenţei, ajungem la ceva absurd. Numai că în primul caz predicatul era "roşu", iar în al doilea e chiar "există". Or, pentru a face corect cuantificarea, trebuie să admitem că domeniul cuantificatorului ia sub el şi un ceva ce nu se află sub predicatul propoziţiei. Atunci însă, cînd spunem: "există ceva..." va trebui să avem în vedere şi ceea ce nu are existenţă; acest "există ceva..." va însemna de fapt: "are **Aussersein** ceva ...", pentru că şi ceea ce există şi ceea ce nu există, dar ne este dat (tocmai prin aceea că spunem despre el că nu există) are **Aussersein**.

Ca urmare, din "Pegas nu există" nu decurge "Există ceva care nu există", ci "Are **Aussersein** ceva care nu există". Or, această ultimă susţinere nu are cum să creeze probleme suplimentare, faţă de acceptarea ideii de **Aussersein**, a distincţiei dintre a exista şi a avea **Aussersein**. (E evident că cel care vrea să atace acest punct de vedere are la îndemînă argumentele împotriva ideii de **Aussersein**; dar aici nu aceasta e problema care interesează).

Acum să revenim la teoria lumilor posibile. Aici se face iarăşi o deosebire între acele entităţi despre care putem afirma că există şi altele pentru care nu putem proceda aşa. Fie iarăşi analogia cu predicatul comun "roşu". Am văzut că el e folosit pentru a produce afirmaţii cu sens despre obiecte, dintre care unele sînt adevărate, iar altele false; dar dacă spun: "Numărul nouă e roşu" o atare afirmaţie nu e nici adevărată, nici falsă, ci pur şi simplu fără sens.

Tot aşa se întîmplă şi cu "există". Are sens să spun "Muntele Everest există", precum şi "Pegas există", deşi doar prima propoziţie e adevărată, cealaltă fiind falsă. Dar are sens să spun: "Lumea posibilă **w** există"? Cei care răspund negativ sugerează că lumile posibile **nu** sînt acel gen de lucruri pentru care are sens să spunem că există. Atunci, care e statutul lor? Problema a fost conceptualizată deosebindu-se între expresiile "a exista" şi "a fi actual". Prima se aplică unor entităţi precum obiectele, evenimentele, stările de lucruri, atributele şi relaţiile, mulţimile etc. Spunem: obiectul **x** există în lumea posibilă **w**; sau: întîlnirea dintre Ion şi Vasile în staţia de metrou există în lumea actuală; sau: atributul de a fi om există în lumea actuală etc., dar despre lumile posibile nu putem spune aşa ceva: nu e adevărat nici că ele există şi nici că nu există. **Ele sînt sau nu actuale**.

Deosebirea între a exista şi a fi actual ar fi atunci următoarea. Mai întîi, avem problema actualităţii: **ce înseamnă că o lume posibilă este lumea actuală?** Avem apoi problema existenţei: **ce înseamnă că un lucru există într-o lume posibilă?** ("lucruri" fiind obiectele individuale, stările de lucruri etc.). La rîndul ei, prima problemă trebuie deosebită de o alta, care a fost abordată mai devreme, anume dacă lumile posibile sînt **reale**. Aici chestiunea e următoarea: ce face ca dintre toate lumile posibile una şi numai una să fie lumea actuală?

Am amintit deja două încercări ale lui Leibniz de a furniza un răspuns în acest sens: prima admitea că Dumnezeu a ales dintre toate lumile posibile una, care să fie lumea actuală; cea de-a doua impunea constrîngeri asupra alegerii divine: Dumnezeu a ales cea mai bună lume. O altă încercare de a răspunde decurge în felul următor: dificultăţile cu care ne întîlnim în încercarea de a spune ce face ca o lume să fie lumea actuală sînt de neînlăturat. De aceea, am putea tăia nodul gordian: a fi actual nu e o noţiune pe care să trebuiască să o explicăm cu ajutorul altora; ea e o noţiune simplă, inanalizabilă,

primitivă[3]. Dar, scrie Adams, "putem presupune că lumile neactuale ar fi putut fi actuale şi e posibil să fie actuale. Fiecare lume posibilă e actuală într-o lume - anume în ea înseşi. Atunci, cum diferă lumea actuală de celelalte lumi, dacă proprietatea de a fi actual e una primitivă? Ea are în mod actual, nu numai posibil, proprietatea de a fi actuală, iar a avea în mod actual o proprietate înseamnă a o avea în lumea actuală. Aşadar, lumea actuală are proprietatea de a fi actuală în lumea actuală. Dar aceasta nu ne spune decît că lumea actuală este actuală în sine. Atunci, cum diferă ea de celelalte? Care e diferenţa dintre a fi în mod actual actuală şi a fi în mod posibil actuală?"[4].

A fi actual apare aici ca o proprietate a unei lumi. Dar această proprietate îi e atribuită în două feluri: zicem, mai întîi, că o lume este actuală sau nu este actuală - şi, după cum ştim, numai una are această proprietate. Numai că, făcînd astfel, noi presupunem două lucruri: 1) că am numit o **singură** lume posibilă; 2) că proprietatea unei lumi de a fi actuală este una absolută, că nu variază. Prima susţinere e corectă; dar e aşa şi a doua? Căci, cineva ar putea să încerce să argumenteze în felul următor: cînd vorbim despre lumea actuală şi afirmăm ceva despre ea, de pildă: "În lumea actuală Ion şi Vasile s-au întîlnit în staţia de metrou", această afirmaţie a noastră nu e făcută la modul absolut, ci numai relativ la o lume - şi anume la cea actuală. Lumea actuală ar fi putut să nu fie actuală; dar, dacă e actuală, atunci în mod actual ea este cea actuală. Însă, dacă nu ar fi fost actuală, atunci această lume, care e actuală, ar fi fost doar posibilă - şi o altă lume ar fi fost actuală; mai mult, acea lume ar fi fost, ea, în mod actual actuală.

Să acceptăm acest lucru: o singură lume e actuală. Propoziţia: "Există o singură lume posibilă care este actuală" e aşadar, necesar adevărată. Adică, ea e adevărată în orice lume posibilă. Dar nu e obligatoriu ca, de fiecare dată, aceeaşi lume să fie actuală. Propoziţia "Există o singură fiinţă atotştiutoare", ar putea fi adevărată în fiecare lume posibilă; dar e întru totul conceptibil ca fiinţa care e atotştiutoare în lumea actuală să nu fie astfel şi în lumea w, unde o altă fiinţă e singura atotştiutoare. Acum: în lumea actuală, o singură lume posibilă - cea actuală, α - e actuală. Dar într-o altă lume w? În w e adevărat că există o singură lume posibilă care este actuală; dar care e aceasta? E tot lumea α? Ar fi ciudat să fie aşa. Să presupunem că noi am fi locuitori ai lui w. Vom zice atunci că lumea noastră e numai posibilă, iar o altă lume, α, e de fapt cea actuală? Sau e posibilă şi o altă atitudine, anume să spunem că lumea noastră este actuală, iar α e doar una din numeroasele lumi posibile?

Această observaţie a prilejuit mai multe teorii ale actualităţii. Prima pe care o voi discuta e cea a lui D.Lewis: **teoria indexicală** a actualităţii.

a) Strategia sublimului:punctul de vedere posibilist

Ideea lui D. Lewis este simplă. Să presupunem că noi sîntem locuitori ai unei lumi posibile w. Atunci vom spune: w este lumea actuală. Dar locuitorii unei alte lumi posibile w' vor spune, la rîndul lor: w' este lumea actuală. Teoria indexicală a actualităţii

---

[3] "Existenţa e o noţiune simplă, neanalizabilă *(irresolubilis)*", scria Leibniz (**Die Philosophischen Schriften von G.W. Leibniz**, editate de C.I. Gerhart, vol. I, Berlin, p.271; **Apud** R.M. Adams, **Theories of Actuality.**

[4] R.M. Adams, **Theories of Actuality.**

susţine că în atît noi, locuitorii lui w, cît şi locuitorii lui w' avem dreptate; cu alte cuvinte, propoziţia "w este lumea actuală" e adevărată în w, iar propoziţia "w' este lumea actuală" e adevărată în w' (şi fiecare e falsă în toate lumile posibile, cu excepţia lui w, respectiv w'). Cum se explică acest lucru? care sînt trăsăturile termenului "actual" care fac posibilă situaţia de mai sus? Dacă termenul "lumea actuală" ar numi, în fiecare lumea posibilă, aceeaşi lume - anume lumea noastră α, cea care este realmente (actualmente) lumea actuală - atunci în orice lume posibilă ar fi adevărată propoziţia "α este lumea actuală", iar orice propoziţie de forma "w este lumea actuală", dacă $w \neq \alpha$, ar fi falsă. Teoria indexicală susţine însă că nu e aşa: termenul "actual" e indexical; termenii indexicali sînt cei a căror referinţă variază în funcţie de context: de vorbitor, de loc, de cel căruia i se adresează vorbitorul, de actele vorbitorului etc. Cînd spun: "Acum e cald", referinţa termenului "acum" depinde de mometul în care am rostit propoziţia; cînd spun: "Eu scriu", termenul "Eu" se referă la mine; dar dacă altcineva ar fi rostit aceeaşi propoziţie, termenul s-ar fi referit la altcineva, anume la cel care a rostit-o. "Eu sînt aici" e o propoziţie mereu adevărată; dar propoziţia "Adrian Miroiu e aici" nu e aşa, pentru că, deşi e adevărat că eu = Adrian Miroiu, totuşi s-ar fi putut întîmpla ca eu să nu fi fost aici; într-o astfel de situaţie cea de-a doua propoziţie ar fi falsă, dar prima ar fi fără sens. Prin urmare, un termen precum "eu" are un alt comportament logic decît numele proprii (ori descripţiile definite).

Termenul "actual", consideră Lewis, se comportă logic tot aşa ca "acum" sau "eu" etc. "Eu nu vreau să spun că «actual» are sensuri diferite în limbajele folosite în diferite lumi, astfel încît, pentru fiecare lume w «lumea actuală» e un nume propriu pentru w. Aşa ceva e fals. (După cum ar fi fals să spunem că «astăzi» îşi schimbă sensul odată cu fiecare miez de noapte). Mai degrabă, sensul **fixat** pe care îl dăm lui "actual" e astfel încît, la fiecare lume w, «actual» referă în limbajul **nostru** la w (...). Mai precis: la fiecare lume w, numele «lumea actuală» **denotă** sau **numeşte** pe w, predicatul «este actual» **designează** sau **este adevărat despre** w şi orice este în w"[5] . Aşadar, propoziţii precum "Aceasta e lumea actuală", "Eu exist actual" (=realmente) etc. sînt adevărate ori e cîte ori sînt rostite, în orice lume posibilă.

Prima consecinţă a teoriei lui D. Lewis este că termenul "actual" se aplică primordial şi direct lumilor posibile şi abia în cel de-al doilea rînd - şi derivat - locuitorilor acestora (obiecte, stări de lucruri, proprietăţi etc.). Teoria întăreşte aşadar punctul de vedere că între lumile posibile, pe de o parte, şi entităţile care locuiesc în aceste lumi, pe de alta, există o deosebire.

Consecinţa cea mai de seamă care decurge de aici este că e absurd să punem întrebări de felul: Cum ştim că noi nu sîntem decît nişte locuitori doar posibili - care nu există însă actual - ai unei lumi doar posibile? Pentru că, ar sugera adeptul unei atare poziţii sceptice, orice trăsături ale lumii noastre am aduce în sprijinul susţinerii că aceasta este lumea actuală, ele sînt valabile pentru orice altă lume. Iarba posibilă nu e mai puţin verde, talerii doar posibili nu sînt mai puţin taleri (să ne amintim de afirmaţia lui Kant) etc. Atunci, conchide scepticul, că lumea **aceasta** e lumea actuală, fie ştim, dar într-un chip misterios, fie nu ştim deloc aşa ceva. Dar e absurd, spune Lewis: tot aşa cum ştiu că sînt aici, că acest timp e cel prezent, tot aşa ştiu şi că această lume e cea

---

[5] D. Lewis, **Anselm and Actuality**, p.18.

Psalmul 94. Veniţi cu toţii dimpreună *

actuală, pentru că de fiecare dată intervin termeni indexicali şi, cum am văzut, propoziţia "Aceasta e lumea actuală" e adevărată în fiecare lume posibilă.

Dar teoria indexicală a actualităţii trezeşte nedumeriri. Mai întîi, ea intră în conflict cu intuiţia că actualitatea lumii reprezintă un statut special, metafizic al acesteia; teoria lui Lewis se depărtează de intuiţia că ceea ce e actual **e mai real** (există într-un grad mai înalt) decît ceea ce este doar posibil. Pentru Lewis, că lumea **aceasta** e lumea actuală depinde de relaţiile ei cu locuitorii săi, cu cei ce trăim în ea. **Noi** spunem: aceasta e lumea actuală - şi **astfel** ea este selectată ca "lume actuală"; dar dacă acelaşi lucru l-ar spune locuitorii unei alte lumi, aceea ar fi selectată. Or, s-ar putea obiecta, de aici decurge că faptul că filosoful D. Lewis există actualmente e dependent de relaţiile lui cu noi şi nu o vorba că are un statut metafizic special faţă de Tom Sawyer, despre care Huck poate prea bine să spună că există actual. Totuşi, noi nu credem că diferenţa dintre cei doi stă doar în relaţiile lor cu noi: căci D. Lewis există, nu însă şi Tom. În al doilea rînd, teoria indexicală a actualităţii este implicată hotărîtor în soluţia pe care o dă autorul ei problemei identităţii persoanelor sau lucrurilor în diferite lumi posibile, teoria "pandanţilor" care va fi discutată mai jos. Acestor puncte, pe care le aminteşte şi R.M. Adams, li se poate adăuga şi un al treilea: teoria indexicală, la fel ca şi celelalte trei teorii ale actualităţii menţionate mai devreme, este o teorie **posibilistă**, o teorie care nu acceptă că discursul despre lumile posibile poate fi redus (de pildă, la cel despre modalităţi şi despre lumea actuală). Or, posibilismul încorporează unele supoziţii, la rîndul lor chestionabile.

Să ne oprim acum asupra lor. Prima chestiune priveşte modul în care e înţeleasă, ca o relaţie, existenţa. Spunem: **x** există în **w**, iar primul membru al relaţiei poate fi un obiect, o proprietate, o stare de lucruri etc; al doilea poate fi doar o lume posibilă. Aici **existenţa în o lume** e luată ca primitivă, nedefinită, iar **existenţa** e definită. Cînd spunem că ceva există? Avem la dispoziţie cel puţin două alternative: a) ceva există atunci cînd există în lumea actuală; b) ceva există atunci cînd există o lume posibilă în care el există. Prima cale solicită un criteriu pentru a separa lumea actuală de celelalte lumi. Dacă reuşim acest lucru, atunci putem spune, bunăoară, că ceva există în lumea **w**, dar e doar posibil, fiindcă nu există în lumea actuală. Deosebirea dintre a exista şi a fi doar posibil nu e una absolută, ci relativă la raportul pe care îl are entitatea care ne interesează cu lumea actuală. Dar iarba din **w** există tot atît de mult în **w** pe cît există iarba din α (lumea actuală) în α. Cînd însă adoptăm teoria indexicală a actualităţii, ajungem la următoarea consecinţă: să presupunem că propoziţia "**a** există în lumea actuală", e adevărată într-o lume, **w** să zicem. Atunci pentru un locuitor al lui **w** (deci relativ la **w**) lumea actuală e **w**, deci că **a** există (actual) înseamnă că **a** există în **w**; atunci, în sensul de bază al lui "există", orice care este posibil există. Am putea să deosebim însă între faptul că **a** există actual şi acela că în mod actual **a** există actual. Dar acest "în mod actual" încearcă să indice lumea α; or, un indexicalist ar respinge o atare pretenţie, spunînd că expresia "în mod actual" e indexicală, ceea ce denotă ea fiind funcţie de lumea în care e rostită. Atunci, nu se poate deosebi la **w** între: a exista actual - ceea ce înseamnă a exista în **w** - şi a exista actual în mod actual - care înseamnă tot acelaşi lucru. Concluzia pe care o trage indexicalistul va fi atunci că existenţa e fundamental o relaţie, care nu poate fi redusă la un predicat.

Actualiştii se opun însă unei atare concluzii. Ei consideră că, dimpotrivă, **a exista** este predicat, şi anume el trebuie luat ca primitiv în raport cu predicatul **a exista în**

lumea w.

Să accentuăm: pentru actualişti, a exista e primitiv în raport cu a exista în w. Dar aceasta nu înseamnă că explicăm astfel ce înseamnă a exista, ci doar ce înseamnă a exista în w. Obiectivul nu e deci decît acela de a arăta că a exista într-o lume posibilă nu pune mai multe dificultăţi decît a exista, care e luat ca înţeles. Dar strategia are şi următoarea menire[6]: să arate că, odată cu deosebirea dintre a exista şi a exista în w, dispar dificultăţile pe care părea că le aduce cu sine înţelegerea ca predicat al lui a exista - pe care le-am menţionat pe larg în **Introducere**. Actualistul nu e deci obligat să apeleze la strategii precum cea a lui Russell, bazată pe teoria descripţiilor, pentru a înlătura greutăţile ce-i apar în cale[7]. S-ar putea spune chiar că încercarea actualistului de a construi cu ajutorul modalităţilor noţiunea de lume posibilă şi de a discuta apoi, în acest cadru, chestiunea existenţei e o **alternativă** - şi încă una, cum vom vedea, promiţătoare - la strategia russelliană. Dar nimic nu-l împiedică, desigur, pe actualist să ia în sprijin şi uneltele teoriei descripţiilor.

Totuşi, din motivul arătat, nu vom merge pe acest drum, ci vom explora alte căi. Iată de pildă, cum procedează A. Platinga, care, aşa cum am văzut, este un **actualist modal**. Aceasta înseamnă că el se ajută de noţiunile modale pentru a defini, de pildă, pe **a există în w**. A exista e noţiune primitivă. Cum actualistul susţine că orice enunţ despre posibili (obiecte sau lumi posibile) poate fi redus la unul despre lucruri actuale, în sensul său de bază a exista înseamnă a exista în lumea actuală. Dar pentru actualist prin termenul "lume actual" selectăm o lume posibilă care joacă un rol aparte: numai în raport cu ea şi cu ajutorul conceptelor modale putem să vorbim despre celelalte lumi posibile (cum e posibil aşa ceva vom vedea imediat). Aşadar, a exista înseamnă a exista în α; dar, susţine actualistul (modal), putem - plecînd de aici - să definim pe a exista în w. Cînd spunem că **a** există în w, nu înţelegem că **a** este un existent doar posibil (aşa cum crede posibilistul). Dacă ar fi aşa, atunci s-ar putea argumenta astfel: să presupunem că **a** există în w, dar nu şi în α. Atunci, **a** nu există, dar există în w; ca urmare, există ceva care nu există, dar există în w. Or, aceasta e consecinţa la care actualistul nu ar vrea să ajungă. Cînd zice: **a există în w**, actualistul înţelege altceva - anume, că, **dacă w ar fi lumea actuală, atunci a ar exista**[8].

Să ne oprim puţin asupra acestei implicaţii: "dacă w ar fi lumea actuală, atunci a ar exista". Ea e folosită pentru a defini pe "**a** există în w", şi anume cu ajutorul lui "a există". În al doilea rînd însă, ea e o implicaţie modală: acest "dacă w ar fi lumea actuală" presupune posibililitatea, că e posibil ca w să fie actuală. În sfîrşit, dacă acceptăm această implicaţie nu înseamnă şi că acceptăm că din **a** există în w decurge că **a** există (deşi doar ca posibil; deci că **a** e un existent numai posibil). Într-adevăr, dacă antecedentul implicaţiei nu e adevărat - şi, fiindcă α, nu w, este lumea actuală,

---

[6] A se vedea paragraful 3 mai jos.

[7] Potrivit lui Russell, o propoziţie ca "Muntele de aur există" trebuie analizată în felul următor:
(1) Există un x care are proprietatea că este un munte de aur.
(2) Acest x este unic.
Cum propoziţia (1) e falsă, înseamnă că şi propoziţia iniţială e falsă. În plus, să observăm că în (1) expresia "munte de aur" e tratată ca o proprietate; prin analiza propusă de Russell, descripţia "muntele de aur" se dovedeşte a funcţiona nu ca expresie denotativă, ci ca expresie predicativă.

[8] A. Plantinga, **The Nature of Necessity**, p. 47.

* Psalmul 94. Veniţi cu toţii dimpreună

el nu este adevărat - nimic nu ne constrînge să acceptăm că este adevărat consecventul, că a există; căci implicaţia rămîne adevărată şi cînd consecventul e fals. Acceptînd implicaţia, noi admitem doar că "a există" este o propoziţie adevărată atunci cînd antecedentul e adevărat. (Un alt aspect privind implicaţia e presupus: că lumea actuală este deja selectată).

Strategia aceasta are o implicaţie remarcabilă: ce înseamnă că **a** are proprietatea **P** în lumea w? Răspuns: că, dacă w ar fi actuală, atunci **a** ar avea **P**. Tot aşa, ce înseamnă că propoziţia **p** este adevărată în w? Că, dacă w ar fi actuală, atunci **p** ar fi adevărată (expresia "a fi adevărat" a luată ca primitivă, cu ajutorul ei definindu-se: a fi adevărat în w). Atunci însă putem da sens afirmaţiei că în lumea posibilă w există regele de astăzi al Franţei. (Dacă lucrurile din lume s-ar fi desfăşurat altfel, din 1789 încoace să zicem, w ar fi putut fi lumea actuală). Ea înseamnă că, dacă w ar fi actuală, atunci regele de astăzi al Franţei ar exista. Şi putem spune, de asemenea, că propoziţia "Regele de astăzi al Franţei e înţelept" e adevărată în w, înţelegînd prin aceasta că dacă w ar fi actuală, atunci propoziţia ar fi adevărată. Iar toate acestea rezolvă dificultăţile cu care se confruntase şi Russell - dar fără a fi nevoie să se apeleze la teoria descripţiilor[9].

Să trecem acum la cea de-a doua alternativă pe care o are posibilistul ca, plecînd de la relaţia: **a** există în lumea w să construiască pe: **a** există. Anume, definind: **a** există dacă şi numai dacă există o lume posibilă în care el există. Cu alte cuvinte, există toţi posibilii. Ceva e posibil atunci cînd există într-o lume posibilă w. Strategia e consistentă cu punctul de vedere posibilist că lumile posibile au acelaşi statut ca şi lumea actuală; că aceasta nu e decît una din numeroasele lumi posibile. Cînd spun că ceva există, nu trebuie, de aceea, să mă restrîng la ceea ce se întîmplă în α. Numai că, s-ar putea replica, astfel posibilul şi existentul se confundă - ceea ce nu se potriveşte cu intuiţiile noastre. Posibilistul are totuşi un răspuns la îndemînă: dacă prin "existent" înţelegem ceea ce există actual, atunci replica nu ţine, pentru că şi el acceptă că "există actual" şi "există într-o lume posibilă" nu sînt acelaşi lucru. Cînd el spune că ceva există dacă există într-o lume posibilă, el nu înţelege că acel ceva şi există actual.

Dar, se va replica, atunci existenţa aparţine, bunăoară, tuturor obiectelor care există într-o oarecare lume posibilă. Ceea ce înseamnă că noi comparăm obiecte din lumi diferite şi spunem că au o aceeaşi proprietate - că există. Ce ne permite totuşi să spunem acest lucru? Cînd zic: obiectul **a**, care există în α, este roşu; şi zic, de asemenea, că obiectul **b**, care există în w, este roşu, de ce trebuie să înţeleg că "roşu" e aceeaşi culoare şi în α şi în w? Poate că în w roşii sînt obiecte care arată la fel ca obiectele verzi în lumea noastră α. Tot aşa, "există în w" ar putea însemna cu totul altceva decît înseamnă "există" în lumea noastră; ar putea, de pildă, să însemne ceea ce înseamnă în α "este om". Tot aşa, nu avem nici un motiv să credem că "a fi obiect în w" înseamnă acelaşi lucru cu "a fi obiect în α; de ce nu am putea considera că prima

---

[9] Cînd spunem că **a** are proprietatea **P** în lumea w nu înţelegem decît dacă w ar fi actuală, atunci **a** ar avea proprietatea **P**. Dar, lucrul acesta e compatibil cu cel puţin două interpretări (pe care le vom discuta mai jos): a) chiar dacă w nu este actuală, **a** are proprietatea **P** în w. Deşi Pegas nu există actual, el există într-o lume posibilă w. Dar în acea lume Pegas are proprietatea de a fi cal înaripat; b) **a** nu are în w proprietatea **P**: tot ceea ce putem spune e că el ar avea-o dacă w ar fi lumea actuală (tot aşa cum, zicînd că **a** există în w, înţelegem nu că **a** există - nu actual, ci în w - ci că ar exista, dacă w ar fi actuală).

expresie înseamnă ceea ce înseamnă "a fi om" în α?

Posibilistul poate răspunde în mai multe feluri. Mai întîi, el va sugera că atunci cînd zicem că "există în w" şi "există" s-ar putea să însemne lucruri diferite, presupunem că ne situăm pe o poziţie care ne permite să asertăm aşa ceva, o poziţie dincolo de deosebirile dintre w şi α. Actualistul nu întîmpină, desigur, nici o dificultate în acest sens, căci pentru el o atare poziţie există - şi anume e cea pe care o furnizează α: pentru că, gîndeşte el, orice enunţ despre w este reductibil la un enunţ despre ce se întîmplă în α. Dar este aşa? Obiecţia e valabilă numai dacă se probează că strategia reducţionistă a actualistului poate fi dusă cu succes pînă la capăt. În al doilea rînd, posibilistul ar putea susţine că a fi obiect nu e o proprietate care variază de la o lume la alta; dacă **a** e obiect în w, atunci e obiect în orice altă lume w' (fie că există, fie că nu există în w'). Calea aceasta a urmat-o D. Lewis cînd, în cercetarea argumentului anselmian, a vorbit despre "fiinţe conceptibile". Să ne amintim de traducerea primei premise a argumentului cercetat de el:

(1') $(\forall \mathbf{x})\ (\mathbf{C(x)} \supset (\exists \mathbf{w})\ (\mathbf{W(w).E(x,w)}))$

Aici **C**( ) este un predicat care e independent de "lumile posibile". Tot aşa am putea defini pe "există":

(6) $\mathbf{E(x)}$=df.$(\exists \mathbf{w})\ (\mathbf{W(w)}\ .\ \mathbf{E(x,w)})$

adică, **x** există dacă şi numai dacă există o lume posibilă **w** în care **x** există. Strategia aceasta ridică însă o altă problemă: să observăm că, potrivit strategiei posibiliste, expresia $(\exists \mathbf{w})(\mathbf{W(w)}\ .\ \mathbf{E(x,w)})$ înseamnă că este posibil ca **x** să existe. (6) ne va spune (prin urmare) că ceva există dacă şi numai dacă e posibil să existe, ceea ce am văzut că poate trezi obiecţii.

În sfîrşit, celei de-a doua alternative posibiliste de a defini pe "există" i s-ar putea replica şi astfel: în expresia "există o lume posibilă în care **a** există" se asertează că lumile posibile există. Dar dacă existenţa este, în sensul său prim, o relaţie de forma: **a** există în **w**, am putea să admitem că **a** denotă şi o lume? Putem spune: α există în **w**? Dacă nu, atunci nu mai avem cum să definim pe "**a** există" prin "există o lume posibilă în care **a** există"; dacă da, atunci ce înseamnă că α există în **w**? Pentru posibilist e dificil să admită că "α există în **w**" are sens; căci pentru el lumile posibile sînt inanalizabile, în ele există ceva, nu există şi ele în ceva. Avertizam însă mai devreme că problema dacă o lume posibilă există - şi anume, punînd mai precis aici problema: dacă o lume posibilă există într-o lume - trebuie deosebită de o alta - anume dacă lumile posibile sînt **reale**. Posibilistul are în faţă alternativa de a respinge că o lume există într-o alta, admiţînd însă că lumile posibile sînt **reale**. Reale, nu însă şi actuale: o singură lume e lumea aceasta, dar toate lumile sînt reale. Orice obiect posibil există (potrivit definiţiei lui "există" pe care o discutăm aici); la rîndul lor, lumile sînt tot **posibile**. Şi, ca orice posibil, "există". Însă, aşa cum am văzut, ele nu pot fi înţelese ca existente în acelaşi fel în care vorbim despre obiecte; acest "există" înseamnă că sînt reale.

Aşadar, scopul posibilistului e de a argumenta că lumile posibile "există"; însă, cum ele nu pot exista în alte lumi, el e nevoit să deosebească între două feluri de "existenţă"; primul fel e identificat de el ca existenţă, în sensul obişnuit. Cu un singur adaos: vorbim despre ce există nu numai relativ la lumea actuală, ci - generalizînd - relativ la **orice** lume posibilă. Cel de-al doilea fel de existenţă e cea a lumilor posibile. Posibilistul sugerează că una e existenţa obiectelor într-o lume **w** şi alta este existenţa

expresie înseamnă ceea ce înseamnă "a fi om" în α?

Posibilistul poate răspunde în mai multe feluri. Mai întîi, el va sugera că atunci cînd zicem că "există în w" şi "există" s-ar putea să însemne lucruri diferite, presupunem că ne situăm pe o poziţie care ne permite să asertăm aşa ceva, o poziţie dincolo de deosebirile dintre w şi α. Actualistul nu întîmpină, desigur, nici o dificultate în acest sens, căci pentru el o atare poziţie există - şi anume e cea pe care o furnizează α: pentru că, gîndeşte el, orice enunţ despre w este reductibil la un enunţ despre ce se întîmplă în α. Dar este aşa? Obiecţia e valabilă numai dacă se probează că strategia reducţionistă a actualistului poate fi dusă cu succes pînă la capăt. În al doilea rînd, posibilistul ar putea susţine că a fi obiect nu e o proprietate care variază de la o lume la alta; dacă **a** e obiect în w, atunci e obiect în orice altă lume w' (fie că există, fie că nu există în w'). Calea aceasta a urmat-o D. Lewis cînd, în cercetarea argumentului anselmian, a vorbit despre "fiinţe conceptibile". Să ne amintim de traducerea primei premise a argumentului cercetat de el:

(1') $(\forall \mathbf{x})\ (\mathbf{C(x)} \supset (\exists \mathbf{w})\ (\mathbf{W(w).E(x,w)}))$

Aici **C**( ) este un predicat care e independent de "lumile posibile". Tot aşa am putea defini pe "există":

(6) $\mathbf{E(x)}$=df.$(\exists \mathbf{w})\ (\mathbf{W(w)}\ .\ \mathbf{E(x,w)})$

adică, **x** există dacă şi numai dacă există o lume posibilă **w** în care **x** există. Strategia aceasta ridică însă o altă problemă: să observăm că, potrivit strategiei posibiliste, expresia $(\exists \mathbf{w})(\mathbf{W(w)}\ .\ \mathbf{E(x,w)})$ înseamnă că este posibil ca **x** să existe. (6) ne va spune (prin urmare) că ceva există dacă şi numai dacă e posibil să existe, ceea ce am văzut că poate trezi obiecţii.

În sfîrşit, celei de-a doua alternative posibiliste de a defini pe "există" i s-ar putea replica şi astfel: în expresia "există o lume posibilă în care **a** există" se asertează că lumile posibile există. Dar dacă existenţa este, în sensul său prim, o relaţie de forma: **a** există în **w**, am putea să admitem că **a** denotă şi o lume? Putem spune: α există în w? Dacă nu, atunci nu mai avem cum să definim pe "**a** există" prin "există o lume posibilă în care **a** există"; dacă da, atunci ce înseamnă că α există în w? Pentru posibilist e dificil să admită că "α există în w" are sens; căci pentru el lumile posibile sînt inanalizabile, în ele există ceva, nu există şi ele în ceva. Avertizam însă mai devreme că problema dacă o lume posibilă există - şi anume, punînd mai precis aici problema: dacă o lume posibilă există într-o lume - trebuie deosebită de o alta - anume dacă lumile posibile sînt **reale**. Posibilistul are în faţă alternativa de a respinge că o lume există într-o alta, admiţînd însă că lumile posibile sînt **reale**. Reale, nu însă şi actuale: o singură lume e lumea aceasta, dar toate lumile sînt reale. Orice obiect posibil există (potrivit definiţiei lui "există" pe care o discutăm aici); la rîndul lor, lumile sînt tot **posibile**. Şi, ca orice posibil, "există". Însă, aşa cum am văzut, ele nu pot fi înţelese ca existente în acelaşi fel în care vorbim despre obiecte; acest "există" înseamnă că sînt reale.

Aşadar, scopul posibilistului e de a argumenta că lumile posibile "există"; însă, cum ele nu pot exista în alte lumi, el e nevoit să deosebească între două feluri de "existenţă"; primul fel e identificat de el ca existenţă, în sensul obişnuit. Cu un singur adaos: vorbim despre ce există nu numai relativ la lumea actuală, ci - generalizînd - relativ la **orice** lume posibilă. Cel de-al doilea fel de existenţă e cea a lumilor posibile. Posibilistul sugerează că una e existenţa obiectelor într-o lume **w** şi alta este existenţa

înseşi acelei lumi. Obiectele care există în w formează o totalitate. Dacă această **totalitate a existenţelor** din w ar fi totuna cu w, atunci desigur că nu s-ar mai cere să deosebim între cele două feluri de a exista; posibilistul separă însă totalitatea existenţelor de **existenţa ca totalitate** - deci de lumea posibilă care cuprinde această totalitate de obiecte - şi susţine că cele două concepte sînt diferite. Pentru actualist problema nu se pune: întrucît lumile posibile sînt, de pildă la Plantinga, stări maximale de lucruri, trecerea de la stările de lucruri la lumile posibile are proprietatea continuităţii, se face printr-o "prelungire analitică".

În istoria gîndirii filosofice, distincţia dintre totalitatea existenţelor şi existenţa cu totalitate a primit mai multe conceptualizări. Cea mai cunoscută e furnizată de teoria kantiană a antinomilor raţiunii pure. Este legitimă interogaţia asupra existenţei ca totalitate? Kant răspunde negativ, arătînd că nu putem dovedi existenţa obiectului corespunzător acestui concept. Cum se va arăta mai jos, unele elemente ale concepţiei lui Kant pot fi interpretate în sens actualist. În contextul de faţă poziţia sa apare însă ca una posibilistă. Lumea, înţeleasă în sens transcendental ca totalitate absolută a ansamblului lucrurilor existente[10], este o Idee a raţiunii. "Înţeleg prin Idee, zice Kant, un concept raţional necesar căruia nu i se poate da în simţuri nici un obiect corespunzător" (p. 300); Ideile sînt concepte a căror aplicabilitate este extinsă dincolo de limitările inevitabile ale unei experienţe posibile, dincolo de limitele empiricului, totuşi în legătură cu el. Cum se realizează aceasta? Pentru un "condiţionat dat, raţiunea reclamă totalitatea absolută de partea condiţiilor (sub care intelectul supune unităţii sintetice toate fenomenele) şi astfel face din categorie o idee transcendentală, pentru a da sintezei empirice totalitatea absolută prin continuarea ei pînă la necondiţionat (care nu se întîlneşte niciodată în experienţă, ci numai în Ide)" (**ibidem**). Înţeleasă ca totalitate absolută, ca un condiţionat, lumea este o Idee; în limitele empirismului, "lumea **nu poate fi** dată niciodată întreagă" (p.436). Totalitatea absolută a tuturor fenomenelor **nu este decît o Idee**" (p.300); conceptului nu-i corespunde nici un obiect şi acesta nici nu poate fi dat (p. 413). Cum s-a văzut, Ideile extind aplicabilitatea conceptelor raţiunii pure, servind aşadar pentru completarea folosirii empirice a raţiunii; dar, în plus, ele se separă complet de această folosire empirică a raţiunii şi ne conduc la obiecte: asemenea idei transcendentale, precum cea de lume, "au un obiect pur inteligibil care, fără îndoială, e permis să fie admis ca un obiect transcendental, despre care de altfel nu ştim nimic; însă pentru a-l gîndi ca un lucru determinabil prin predicatele lui distinctive şi intime, nu avem de partea noastră nici principii ale posibilităţii (ca fiind independent de toate conceptele experienţei), nici cea mai neînsemnată justificare de a admite un astfel de obiect şi deci el e un simplu lucru imaginar" (p. 460). Întrucît, deci, nu pot avea lumea decît în concept, nu (ca un tot) în intuiţie (p. 433), ei nu i se pot aplica cu sens atributele valabile pentru obiectele experienţei.

Tot aşa, întregului - lumii posibile -, nu îi convin atributele obiectelor, proprietăţilor, stărilor de lucruri etc. Despre acestea din urmă are sens să spunem: există sau nu există; despre lumile posibile nu putem însă afirma ceva de acest gen. Dar ideile raţiunii

---

[10] I. Kant, **Critica raţiunii pure**, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1969, p. 371. Termenul "absolut" este folosit de Kant pentru a-l opune lui "ceea ce nu e valabil decît relativ sau sub un raport particular, căci valabilul relativ este restrîns de condiţie, pe cînd absolutul este valabil fără restricţii" (p.229). Ideea de lume vizează totalitatea **necondiţionată** a fenomenelor.

pure au un obiect (inteligibil) şi sînt rodnice şi necesare în folosirea raţiunii. Tot aşa, lumile posibile, deşi nu există, au totuşi **realitate**.

Diferenţa dintre realitatea lumilor posibile şi **existenţa** entităţilor în diferite lumi posibile ar putea fi înţeleasă ca o oglindire a celei dintre existenţa ca totalitate şi totalitatea existenţei; cînd spunem că Lumea există, în susţinerea noastră "există" are o altă logică decît, să zicem, în "Muntele Everest există" Şi, tot aşa, logica lui "există" în "Există lumi posibile" - pe care posibilistul o reconstruieşte ca: "lumile posibile sînt reale" - e alta decît logica aceleiaşi expresii în "muntele Everest există" - pe care posibilistul o reconstruieşte ca "Muntele Everest există în w" (aici w poate fi chiar α). Desigur că analogia făcută aici ar putea trezi îndoieli; dar ceea ce e important este să se ofere o idee despre ce înseamnă realitatea lumilor posibile (faţă de existenţa obiectelor, stărilor de lucruri etc.).

Pe de altă parte, posibilistul are la dispoziţie şi o altă cale pentru a ieşi din dificultate: în "Există o lume posibilă în care **a** există" - sau, mai precis formulat: "Există o lume posibilă w şi **a** există în w" - "există" nu are acelaşi comportament logic în cele două apariţii ale sale. În cea de-a doua, "există" joacă rol de predicat; însă în prima, el exprimă cuantificatorul existenţial. Care este deosebirea? Să ne amintim de propoziţia "Sînt lucruri care nu există", care, intuitiv, ne pare acceptabilă. Pentru că, într-adevăr, lucruri ca Pegas ori muntele de aur nu există, iar un lucru precum cel mai mare număr prim nici nu poate exista; despre astfel de lucruri se vorbeşte în propoziţia de mai sus. Dar ce înseamnă ea? Probabil că, iarăşi, e natural să considerăm că, **literal**, ea spune acelaşi lucru cu propoziţia: "Există lucruri care nu există". Or, aceasta din urmă e evident falsă. Aşadar, dacă vrem să dăm seama de o atare situaţie, cum vom proceda? Posibilistul va asigura că, în a doua sa apariţie, termenul "există" e folosit pentru a denota existenţa. El trebuie înţeles atunci ca predicat binar: "... există în ...". Dar în prima sa apariţie "există" nu poate fi înţeles tot aşa: căci, în acest caz, am ajunge la: "Există în w lucruri care nu există în w", ceea ce, evident, este de asemenea fals. Să notăm, în plus, următorul lucru: dacă "... există în ..." exprimă o relaţie (binară), totuşi pentru un w fixat "... există în w" (de pildă, "... există în α") nu mai exprimă o relaţie, ci un **predicat** (tot aşa cum "... este tatăl lui ..." exprimă o relaţie; dar "este tatăl lui Quine" exprimă un predicat).

Atunci am putea considera că, în prima sa apariţie, "există" denotă o proprietate - să o notăm cu **P** - diferită de existenţă, şi care ar avea următoarele caracteristici: 1) dacă un obiect **a** are în w proprietatea **P**, nu e obligatoriu să aibă şi proprietatea de a exista în w; dar 2) dacă un obiect **x** are oricare altă proprietate **P'**, atunci **a** are şi proprietatea **P**. Prima caracteristică împiedică obţinerea concluziilor nedorite, false, de felul celor amintite; cea de-a doua ne permite să folosim cuantificatorul. Ce fel de proprietate e însă **P**? Ea pare stranie. Dar s-ar putea replica: şi alte proprietăţi nu atrag după ele existenţa, de pildă, proprietatea a fi cel mai mare număr prim. Meinong, cu noţiunea sa de **Aussersein**, vine în întîmpinarea discuţiei de aici: căci 1) ceva care are **Aussersein** nu e neapărat existent; dar 2) a avea **Aussersein** e o condiţie pentru a atribui o proprietate unui obiect. **Aussersein** e aşadar o proprietate de genul celor care ar putea sluji drept **P**.

Actualistul va adopta o altă strategie. După el, nu există nici o astfel de proprietate **P**. **Existenţa** e implicată de **orice** proprietate: dacă **a** este **P**, atunci **a** există - e o implicaţie adevărată, oricare ar fi proprietatea **P**. (Să ne amintim că actualistul ia existenţa ca predicat primitiv, cu ajutorul căruia se defineşte: există în w). Dacă **a** are

proprietatea **P** în **w**, atunci **a** există în **w**. Diferenţa dintre posibilist şi actualist ar putea fi atunci trasată ca o diferenţă între proprietăţile pe care ei le admit ca existente[11].

Plantinga accentuează asupra următoarei consecinţe a acestei diferenţe. Posibilistul, care admite că există o proprietate precum **P**, va trebui să admită şi că propoziţia: "Sînt lucruri care nu există" este adevărată. Dar actualistul nu sugerează ceva trivial, de genul: această propoziţie este falsă.Într-adevăr, spune Plantinga, actualistul nu admite că există o proprietate precum **P**; dar propoziţia de mai sus spune acelaşi lucru cu propoziţia "Dacă ceva este **P**, atunci există". Or, dacă un constituent al unei propoziţii nu există, atunci nici propoziţia nu există[12]. Aşadar, în timp ce un posibilist ia propoziţia: "Sînt lucruri care nu există" ca (necesar) adevărată, un actualist (în particular: un actualist modal cum e Plantinga) se va îndoi că ea există.

Totuşi, cred că posibilistul posedă încă un răspuns: atunci cînd afirmă că nu există propoziţia: "Sînt lucruri care nu există", Plantinga are în minte un gen de condiţii care trebuie îndeplinite pentru ca ceva să fie o propoziţie. Dar cum poate vorbi el despre acest **ceva**, care nu există? Desigur că aici Plantinga ar putea replica: se reconstruieşte, la un alt nivel (acela al discursului despre propoziţii) poziţia actualistă. Întreprinderea ar fi greu de dus la bun sfîrşit, dar replica e totuşi corectă.

b) Despre ceea ce nu este

Pentru posibilist, situaţia nu se prezintă însă deloc în acest fel. El nu este de acord cu diagnosticul pe care îl dă Plantinga poziţiei sale, anume că el acceptă o anumită proprietate cu totul specială **P** - şi deci şi propoziţii în care apare această proprietate, precum: "Sînt lucruri care nu există". Posibilistul admite, într-adevăr, o astfel de propoziţie; dar statutul ei, accentuează el, e diferit de cel pe care îl gîndeşte Plantinga. Propoziţia "Socrate e filosof" e adevărată sau falsă în diferite lumi posibile. Cu unele propoziţii, situaţia e însă alta. Iată, de pildă, premisa (3) a variantei lui D. Lewis a argumentului anselmian. Avem:

(3) Există ceva în intelect astfel încît nu se poate concepe nimic mai mare decît el.

În traducerea care face argumentul valid, (3) devine:

(3'A) $(\exists \mathbf{x})(\mathbf{C}(\mathbf{x}) \,.\, \text{-}(\exists \mathbf{w})(\exists \mathbf{y})\ (\mathbf{W}(\mathbf{w}).\mathbf{C}(\mathbf{y}).\mathbf{G}(\mathbf{y},\mathbf{w},\mathbf{x},\alpha)))$

Această propoziţie, spune posibilistul, nu e adevărată într-o lume posibilă **w'**, aşa cum este propoziţia "Socrate e filosof". Ea e formulată într-un limbaj în care apar nume de lumi posibile, variabile pentru acestea, cuantificatori peste lumile posibile, şi, dacă e adevărată, nu e **în** o lume posibilă, ci **despre** toate lumile posibile; dacă **H** este clasa[13]

---

[11] A. Plantinga, **Replies**, în J. Tomberlin, P. von Inwagen, **Alvin Plantinga**, Reidel, Dordrecht, 1985, pp. 314-316.

[12] Chestiunea e totuşi mai complicată. Desigur că trezeşte imediat nedumerire afirmaţia că propoziţia "Sînt lucruri care nu există" nu există. De fapt, nu se spune că nu există o entitate lingvistică - propoziţia aceasta; cea care nu există este judecata exprimată de ea (în plus, atunci are sens să se susţină că ea are drept constituent o proprietate, care la rîndul ei nu are o natură lingvistică). Pentru Plantinga, nu propoziţiile, ci judecăţile sînt adevărat sau false.

Am preferat însă prezentarea de faţă pentru a nu face şi mai complicat argumentul.

[13] Nu spun: "mulţimea", pentru că s-ar putea construi în acest caz argumente care să dovedească inexistenţa ei (tot aşa cum s-au construit împotriva mulţimii tuturor mulţimilor, mulţimii mulţimilor care nu se conţin etc.).

tuturor lumilor posibile, atunci vom spune că (3'A) e adevărată (sau falsă) **despre H**, dar nu în lumea w din **H**. Într-adevăr, dacă ar fi aşa, atunci ar trebui să aibă aceeaşi proprietate şi, bunăoară W(α). Dar, pentru posibilist nu se poate admite că are sens ceva de genul: propoziţia **W** (α) este adevărată în w.

Situaţia se prezintă tot astfel şi cu propoziţia: "Lumea w' există" (sau: 'Lumea α există"). Aceasta nu poate fi adevărată într-o lume posibilă w. Ea are sens numai **despre H** - şi anume este adevărată atunci cînt w' aparţine clasei **H**. Remarca de faţă este deosebit de semnificativă, pentru că dă sens distincţiei dintre **a exista** şi **a fi actual**. "Există" se aplică unei entităţi atunci cînd o propoziţie de forma: "Această entitate există" e adevărată sau falsă într-o lume posibilă oarecare. Socrate e genul de entitate căreia i se poate aplica "există"; şi e aşa pentru că, într-o lume w - de pildă, chiar α - e adevărată propoziţia: "Socrate există". Dar lumilor posibile nu li se poate aplica existenţa: ele sînt reale, potrivit lui Lewis, dar nu e adevărat şi că există. Ce înseamnă că, deşi nu există, w este reală? Înseamnă că despre **H** se poate afirma o propoziţie adevărată precum: w aparţine lui **H**.

Acum, propoziţia "Sînt lucruri care nu există" ar putea fi simplu tradusă ca:

$(\exists x)(\exists w)(E(x,w)\ .\text{-}E(x,\alpha))$

care este adevărată despre **H**, dar nu e nici adevărată, nici falsă într-o lume w'(în particular în α). Care e în acest loc poziţia actualistului vom vedea imediat. Aici însă trebuie să facem o distincţie de maximă importanţă. Plecînd de la expresia de mai sus, să presupunem că obiectul x există într-o lume anumită, w să zicem, dar nu există în α. Vom scrie:

$(\exists x)(E(x,w)\ .\text{-}E(x,\alpha))$

Care este domeniul cuantificatorului existenţial? Nu poate fi vorba doar de obiectele care **există** actual (adică: în lumea actuală), nici doar de cele care există în **w**. E nevoie ca acest domeniu să cuprindă cel puţin obiectele din α şi pe cele din **w**. Dar, cum şi w este aleasă aici în mod arbitrar, va însemna că domeniul pe care îl parcurge variabila x, legată prin cuantificatorul "există", trebuie să cuprindă toate obiectele care există în cel puţin[14] o lume posibilă. Să notăm cu **U** clasa acestor obiecte. Deci **a** aparţine lui **U** dacă există o lume **w** în **H** şi **a** există în **w**. Posibilistul va putea accepta acum că proprietatea satisface exigenţele pe care le avea în vedere actualistul atunci cînd vorbea despre **P**, pentru că din faptul că **a** este în **U** nu decurge că **a** există (într-o lume anumită w); dar, în al doilea rînd, numai dacă **a** face parte din **U** putem afirma sau nega o altă proprietate despre aceasta. Pe de altă parte, posibilistul va adăuga: a face parte din **U** nu e totuşi o proprietate la care se gîndea actualistul; într-adevăr, ea nu e o proprietate pe care un obiect anume **a** o poate avea **într-o** lume **w**, aşa cum e cazul cu proprietatea a fi filosof; **a** o poate avea numai relativ la **clasa H** a lumilor posibile.

Variabila legată de acest cuantificator parcurge clasa **U** a tuturor obiectelor posibile; el va fi numit **posibilist** şi va fi notat "Σ". Aşadar, propoziţia "Sînt lucruri care nu există" va fi formalizată ca:

$(\Sigma x)(\Sigma w)(E(x,w)\ .\text{-}E(x,\alpha))$

Acest cuantificator va trebui deosebit de de un altul - actualist -, care va fi notat "∃". Variabilele pe care le leagă el parcurg numai obiectele care există într-o lume posibilă

---

[14] Lucrul acesta e compatibil cu - deşi nu implică - a spune că x există într-o singură lume posibilă; această remarcă este importantă relativ la discuţiile din paragraful 3 de mai jos.

sau într-alta. Analog, se pot defini cuantificatorii universali (toţi...au proprietatea...): cel posibilist va fi notat "Π", cel actualist "$\forall$". Pentru a se vedea mai bine deosebirea, să luăm un exemplu. Să scriem F(x) pentru x este filosof. Atunci $(\exists x)F(x)$ este o propoziţie despre care are sens să ne întrebăm dacă e adevărată sau falsă în lumea w. Ea este adevărată în w atunci cînd există în w un individ care e filosof şi e adevărată în α dacă există actualmente un filosof. $(\Sigma x)F(x)$ are un alt comportament logic. Pentru a afla dacă e adevărată, nu o raportăm la o lume posibilă, ci la H; şi e adevărată cînd există un individ, într-o oarecare lume posibilă, care este filosof.

Distincţia de faţă - care, cum vom vedea în momentul în care vom aborda ideea de obiect posibil, este capitală - poate fi folosită pentru a separa poziţia posibilistului în raport cu cea a actualistului. Potrivit primeia, au sens atît cuantificatorii posibilişti, cît şi cei actualişti; potrivit celei de-a doua, numai cuantificatorii actualişti sînt permişi.[15] Cu aceasta ne-am întors la problema noastră iniţială: cum poate defini posibilistul pe "există", plecînd de la "există în w"? Calea avută aici în vedere a fost următoarea: ceva există atunci cînd există o lume posibilă în care el există. Pînă acum am accentuat asupra cuantorului "există", în raport cu predicatul "există în w"); în acest moment trebuie să menţionăm şi altceva: în "există o lume posibilă", acest cuantor nu leagă o variabilă care stă pentru un obiect individual - precum este în propoziţia "Există un filosof" - ci o variabilă care stă pentru o lume posibilă. Or, posibilistul poate adopta în acest loc o cale mai simplă: el va spune că atunci cînd se cuantifică asupra lumilor posibile, deci relativ la clasa H, nu se ridică aceleaşi probleme ca atunci cînd se cuantifică, într-o lume posibilă, asupra obiectelor individuale.

Acceptarea unei expresii cuantificate că "Există x care este filosof" ne angajează, potrivit criteriului lui Quine, în raport cu acel gen de obiecte care sînt denotate de valorile variabilei cuantificate, de pildă - în contextul de faţă - în raport cu existenţa oamenilor. Să presupunem că acceptăm criteriul lui Quine; atunci actualistul poate susţine implicaţia: dacă e adevărată propoziţia "Există x care este filosof", atunci x există. Însă posibilistul va respinge teza actualistului că, dacă o implicaţie precum aceasta e respinsă, atunci înseamnă că e presupusă o proprietate P - avînd anumite caracteristici. Într-adevăr, zice el, criteriul lui Quine e valabil, dar nu în mod nelimitat: este valabil atunci cînd e aplicat la ceea ce se întîmplă **într-o** lume posibilă. Prin urmare, întrucît propoziţia "Există x care este filosof" e adevărată în w - pentru că faptele **din** w o fac să fie adevărată - este corect să se conchidă că acel x (care e filosof) există în w. Dar propoziţia "Sînt lucruri care nu există" nu e o propoziţie privitoare la ceea ce este **în interiorul** unei lumi posibile w, ci e **despre** H. În ea se cuantifică asupra lumilor posibile; în plus, cum am văzut, cuantificatorul asupra variabilei individuale x este posibilist. Aşadar, ei nu i se poate aplica criteriul lui Quine.

Cu aceasta, putem trece la un alt subiect de cercetare: cum înţelege ideile de existenţă şi actualitate un actualist? Situaţia sa este diferită de cea a posibilistului. Posibilistul acceptă că propoziţia "Sînt lucruri care nu există" are sens; problema lui este de a formula precis această poziţie. Cu actualistul, lucrurile se pun altfel: dacă, după cum susţine el, lumile posibile şi locuitorii lor sînt obiecte existente actual sau construcţii

---

[15] Cf. şi J.L. Pollock, **Plantinga on Possible Worlds**, în J. Tomberlin, P. van Inwagen, **Alvin Plantinga**, pp. 130-132, unde se argumentează exact în această direcţie în scopul trasării liniei de demarcaţie între actualişti şi posibilişti.

sau într-alta. Analog, se pot defini cuantificatorii universali (toți...au proprietatea...): cel posibilist va fi notat "Π", cel actualist "$\forall$". Pentru a se vedea mai bine deosebirea, să luăm un exemplu. Să scriem F(x) pentru x este filosof. Atunci $(\exists x)F(x)$ este o propoziție despre care are sens să ne întrebăm dacă e adevărată sau falsă în lumea w. Ea este adevărată în w atunci cînd există în w un individ care e filosof și e adevărată în α dacă există actualmente un filosof. $(\Sigma x)F(x)$ are un alt comportament logic. Pentru a afla dacă e adevărată, nu o raportăm la o lume posibilă, ci la H; și e adevărată cînd există un individ, într-o oarecare lume posibilă, care este filosof.

Distincția de față - care, cum vom vedea în momentul în care vom aborda ideea de obiect posibil, este capitală - poate fi folosită pentru a separa poziția posibilistului în raport cu cea a actualistului. Potrivit primeia, au sens atît cuantificatorii posibiliști, cît și cei actualiști; potrivit celei de-a doua, numai cuantificatorii actualiști sînt permiși.[15] Cu aceasta ne-am întors la problema noastră inițială: cum poate defini posibilistul pe "există", plecînd de la "există în w"? Calea avută aici în vedere a fost următoarea: ceva există atunci cînd există o lume posibilă în care el există. Pînă acum am accentuat asupra cuantorului "există", în raport cu predicatul "există în w"); în acest moment trebuie să menționăm și altceva: în "există o lume posibilă", acest cuantor nu leagă o variabilă care stă pentru un obiect individual - precum este în propoziția "Există un filosof" - ci o variabilă care stă pentru o lume posibilă. Or, posibilistul poate adopta în acest loc o cale mai simplă: el va spune că atunci cînd se cuantifică asupra lumilor posibile, deci relativ la clasa H, nu se ridică aceleași probleme ca atunci cînd se cuantifică, într-o lume posibilă, asupra obiectelor individuale.

Acceptarea unei expresii cuantificate că "Există x care este filosof" ne angajează, potrivit criteriului lui Quine, în raport cu acel gen de obiecte care sînt denotate de valorile variabilei cuantificate, de pildă - în contextul de față - în raport cu existența oamenilor. Să presupunem că acceptăm criteriul lui Quine; atunci actualistul poate susține implicația: dacă e adevărată propoziția "Există x care este filosof", atunci x există. Însă posibilistul va respinge teza actualistului că, dacă o implicație precum aceasta e respinsă, atunci înseamnă că e presupusă o proprietate P - avînd anumite caracteristici. Într-adevăr, zice el, criteriul lui Quine e valabil, dar nu în mod nelimitat: este valabil atunci cînd e aplicat la ceea ce se întîmplă **într-o** lume posibilă. Prin urmare, întrucît propoziția "Există x care este filosof" e adevărată în w - pentru că faptele din w o fac să fie adevărată - este corect să se conchidă că acel x (care e filosof) există în w. Dar propoziția "Sînt lucruri care nu există" nu e o propoziție privitoare la ceea ce este **în interiorul** unei lumi posibile w, ci e **despre** H. În ea se cuantifică asupra lumilor posibile; în plus, cum am văzut, cuantificatorul asupra variabilei individuale x este posibilist. Așadar, ei nu i se poate aplica criteriul lui Quine.

Cu aceasta, putem trece la un alt subiect de cercetare: cum înțelege ideile de existență și actualitate un actualist? Situația sa este diferită de cea a posibilistului. Posibilistul acceptă că propoziția "Sînt lucruri care nu există" are sens; problema lui este de a formula precis această poziție. Cu actualistul, lucrurile se pun altfel: dacă, după cum susține el, lumile posibile și locuitorii lor sînt obiecte existente actual sau construcții

---

[15] Cf. și J.L. Pollock, **Plantinga on Possible Worlds**, în J. Tomberlin, P. van Inwagen, **Alvin Plantinga**, pp. 130-132, unde se argumentează exact în această direcție în scopul trasării liniei de demarcație între actualiști și posibiliști.

din aceste obiecte, atunci mai poate admite el vreun sens rezonabil de a înţelege o propoziţie precum aceasta? Că sînt lucruri care nu există - intuitiv sîntem de acord. Dar ce sens ar putea da acestei noţiuni un actualist? Un prim candidat e următorul: este posibil să existe un obiect deosebit de orice obiect care există în α[16].

Într-adevăr, ne vin în minte imediat multe exemple în acest sens. Bunăoară, am putea spune: în α nu există vaci purpurii, dar de bună seamă că este posibil să existe astfel de vaci. Or, dacă ar accepta aşa ceva, actualistul ar intra în conflict cu teza sa de bază. Şi totuşi, el nu se află într-o situaţie fără ieşire. Mai mult, are nu doar o strategie la îndemînă. Ar putea, în primul rînd, să respingă susţinerea că e posibil să existe vaci purpurii (în sensul că vacile purpurii sînt obiecte posibile şi, în acelaşi timp, neactuale); nu e posibil să existe, ci numai ar fi putut să existe. Or, aceasta nu înseamnă decît că: dacă o altă lume ar fi fost actuală, atunci ar fi existat vaci purpurii, ceea ce nu contrazice poziţia actualistului. Nu există indivizi doar posibili; tot ceea ce e admisibil e că, dacă o altă lume decît α ar fi actuală, atunci ar exista şi indivizi care nu există actual. Dar, întrucît α este lumea actuală şi vaci purpurii nu există în α, vacile purpurii nu sînt posibili neactuali, ci pur şi simplu nu există.

O altă strategie e următoarea: să admitem totuşi că este posibil să existe vaci purpurii - adică în cel puţin o lume posibilă (fie aceasta w) propoziţia "Există cel puţin o vacă purpurie" e adevărată. Dar aceasta nu înseamnă că în w există ceva care nu există **în fapt**! Pentru că acel obiect din w, care în w are proprietatea de a fi o vacă purpurie, nu e altceva decît un obiect care există în fapt - în α -, dar în w are alte proprietăţi decît în α; bunăoară, ar putea fi vorba de calul Bucephal al lui Alexandru Macedon[17].

În al treilea rînd, actualistul ar putea admite că este posibil să existe vaci purpurii, dar, de fapt, atunci cînd facem o susţinere de forma: "nu există...", noi nu vorbim despre obiecte, ci despre **esenţe**. Propoziţia spune că există o esenţă (a fi vacă purpurie) care nu este exemplificată **de facto** - adică, în lumea actuală - dar care ar putea fi exemplificată[18].

Desigur că, această ultimă strategie ridică ea însăşi alte probleme. Ce înseamnă că ceva este o esenţă? Şi ce înseamnă că "există o esenţă"? Pentru a putea răspunde acestor întrebări (lucru pe care îl vom încerca în paragraful 3 mai jos), să ne întoarcem mai întîi la noţiunea de lume posibilă.

Am menţionat deja că sînt două direcţiile fundamentale de a aborda lumile posibile: fie să le luăm ca entităţi primitive, ireductibile prin anliză la altceva - poziţie adoptată de D. Lewis (dar nu devin astfel lumile posibile puţin prea misterioase? - se va putea replica), fie ca entităţi construite din altele mai simple: din proprietăţi (Stalnaker), propoziţii[19] (R.Adams) ori stări de lucruri (Plantinga). De pildă, potrivit lui Plantinga lumile posibile sînt stări maximal consistente de lucruri; pentru Adams, ele sînt propoziţii maximale etc.

Adoptarea strategiei de a construi lumile posibile din entităţi mai simple are

---

[16] A. Plantinga, **Actualism and Possible Worlds.**

[17] A. Plantinga, **The Nature of Necessity**, p.130.

[18] **Idem**, p.131.

[19] E vorba, de fapt, de judecăţi!

consecinţe cu totul remarcabile asupra conceptelor a căror metamorfoză o urmărim aici - cel de **existenţă** şi cel de **actualitate**. Cazul pe care vom zăbovi este abordarea lui Plantinga. Dacă o lume e un agregat maximal şi în acelaşi timp consistent de stări de lucruri, ne putem închipui că aceste stări se pot agrega în moduri diferite pentru a da diferite lumi posibile; dar, de fiecare dată, **aceleaşi** stări se agregă; ele sînt anterioare lucrurilor posibile.

Prima concluzie care decurge de aici e că o stare de lucruri **S** poate fi inclusă în mai multe lumi posibile. Dar ce înseamnă aceasta? **S** este inclusă în **w** dacă atunci cînd **w** ar fi actuală, şi **S** ar fi actuală; aşadar, nu ar fi posibil ca, de pildă, întîlnirea dintre Ion şi Vasile în staţia de metrou să nu aibă loc actual, dar este actuală o lume posibilă în care este inclusă starea de lucruri întîlnirea dintre Ion şi Vasile din staţia de metrou. Să presupunem acum că **S** e inclusă în lumea **w**. Următoarea susţinere pare să fie intuitivă:

(ES.1) Dacă **S** e inclusă în **w**, atunci **S** există în **w**.

Admiţînd, aşadar, că **w** ar fi lumea actuală, am avea: dacă **S** e actuală, atunci **S** există. Dacă în **w** Ion şi Vasile s-au întîlnit în staţia de metrou, atunci desigur că în **w** există întîlnirea lor. Tot aşa, dacă în **w'** Ion şi Vasile nu s-au întîlnit, atunci în **w'** există starea de lucruri constînd în aceea că ei nu s-au întîlnit.

O stare de lucruri **S** există prin urmare în acele lumi posibile în care ea este inclusă; dar nu ştim încă nimic despre statutul ei într-o lume în care nu e inclusă. Problema e următoarea: există **S** într-o lume posibilă **w'** în care ea nu e inclusă, adică pentru care dacă e satisfăcută condiţia că dacă **w'** ar fi actuală, atunci lui **S** i-ar lipsi actualitatea (non-**S** ar fi actuală)? Dacă răspunsul e negativ, va însemna că stările de lucruri sînt **contingente**; ele există în lumile posibile care le includ şi nu există în cele care nu le includ. Dacă însă răspunsul e afirmativ, ar însemna că stărilor de lucruri li se atribuie o **existenţă** necesară: ele există în toate lumile posibile.

Adeptul tezei contingenţei trebuie deci să argumenteze că a nu fi inclusă în lumea **w** este o condiţie suficientă pentru ca starea de lucruri **S** să nu existe în **w**. Probabil că cea mai promiţătoare cale pentru a îndeplini acest obiectiv e următoarea: cînd nu e inclusă o stare de lucruri **S** într-o lume **w**? Bunăoară, starea de lucruri întîlnirea dintre Ion şi Vasile în staţia de metrou nu aparţine lumii **w**, fie cînd în **w** Ion şi Vasile nu s-au întîlnit; fie cînd în **w** nu există Ion ori Vasile ori în lumea **w** nu există staţii de metrou. Starea de lucruri are anumiţi constituenţi - de pildă, indivizi şi proprietăţi; dacă unul din ei nu există în **w**, atunci nu e posibil nici ca ea să fie inclusă în **w**, nici să existe în **w**. Principiul aflat la baza tezei contingenţei e că starea de lucruri e ontologic dependentă de constituenţii săi. Să dăm şi un alt exemplu: fie starea de lucruri constînd în aceea **că Socrate există**. Dacă într-o lume **w** Socrate nu există, atunci în **w** această stare de lucruri nu există, pentru că Socrate e un constituent al ei.

Poziţia filosofică întemeiată pe acest principiu a primit în literatură numele de "existenţialism"[20]. Dar este ea acceptabilă? Două genuri de dificultăţi se ridică odată ce scrutăm mai îndeaproapre situaţia. Mai întîi, fie starea de lucruri constînd în aceea **că Socrate nu există**. Există această stare în lumea actuală α? Ea nu e inclusă în α. Socrate există în α; dar proprietatea de a nu exista? Nu avem nici un motiv să

---

[20] Numele, desigur, aminteşte cititorului de influentul curent continental. Trebuie să ne străduim să restrîngem însă semnificaţia acestei poziţii filosofice la cea stipulată aici.

considerăm că proprietatea respectivă nu există în α. E vorba de neexistenţa în α a lui Socrate? Aceasta desigur că nu există. Dar e ea proprietatea presupusă în starea de lucruri neexistenţa lui Socrate? Nu, pentru că în aceasta nu apare nici o referire la α. Atunci poate că în starea de lucruri **că Socrate nu există** e cuprinsă relaţia dintre Socrate şi proprietatea neexistenţei; dacă ar fi aşa, atunci probabil că am putea accepta că în acea stare de lucruri e cuprinsă relaţia dintre Socrate, pe de o parte, şi relaţia dintre Socrate şi neexistenţă etc. - care nici ea nu există - pe de altă parte; am reobţine astfel un argument de felul celui de-al treilea om, adică am ajunge la un regres la nesfîrşit.

Un al doilea gen de dificultăţi a fost pus în evidenţă de A. Plantinga[21]. El încearcă să argumenteze că o stare de lucruri poate să existe într-o lume posibilă fără ca în acea lume să existe constituenţii respectivei stări de lucruri. Argumentul decurge astfel[22]:

1. Este posibil ca Socrate să nu existe.

2. Dacă este posibil ca Socrate să nu existe, atunci e posibil că într-o stare de lucruri să fie inclusă starea de lucruri **că Socrate nu există.**

3. E necesar că, dacă starea de lucruri **că Socrate nu există** ar fi actuală, atunci ea ar exista.

4. E necesar că, dacă starea de lucruri **că Socrate nu există** ar fi actuală, atunci ar fi actual că Socrate nu există.

5. De aceea, e posibil ca Socrate să nu existe şi, în acelaşi timp, starea de lucruri **că Socrate nu există** să existe.

(Pentru a face argumentul mai clar, am redat prin caractere îngroşate expresia care desemnează starea de lucruri).

Dacă argumentul e valabil, atunci existenţialismul e fals. Totuşi, argumentul nu este constrîngător. De pildă, J. Pollock[23] remarcă faptul că principiul (ES.1) nu ne permite să deducem concluzia (5). Într-adevăr, să plecăm de la (ES.1); dacă w este chiar α, obţinem:

(ES.1') Dacă **S** ar fi actuală, atunci **S** ar exista.

Cum **S** este oricare, va însemna să putem admite:

(ES.2) E necesar că oricare ar fi **S**, dacă **S** e actuală, atunci **S** există.

Dar, pentru a fi acceptată, premisa (3) a argumentului cere ceva mai mult: anume, ea se aplică chiar şi acelor stări de lucruri care, deşi nu sînt actuale, ar putea fi - şi solicită următorul lucru: e necesar ca orice stare de lucruri să fie astfel încît dacă ar fi actuală, să existe. Diferenţa e următoarea. Să înlocuim contrafactualul: pentru orice **S**, dacă **S** ar fi actuală, atunci **S** ar exista cu: e necesar că pentru orice **S**, dacă **S** e actuală, atunci **S** există. Acesta e principiul (ES.2). Premisa (3) solicită însă pe: e necesar că pentru orice **S**, dacă **S** ar fi actuală, atunci **S** ar exista. Sau, înlocuind din nou contrafactualul:

(ES.3) E necesar că pentru orice **S** e necesar că, dacă **S** e actuală, atunci **S** există.

Or, (ES.3) nu decurge din (ES.2). În plus, crede Pollock, principiul (ES.3) nu e

---

[21] A. Plantinga, **On Existentialism,** în "Philosophical Studies", 44 (1983), pp.1-20.

[22] În forma dată, el e adoptat după Pollock. Plantinga vorbea de propoziţii, nu de stări de lucruri. Dar, remarcă el într-un loc, între stările de lucruri şi propoziţii există un izomorfism. De pildă, putem trece uşor de la **întîlnirea lui Ion cu Vasile în staţia de metrou** la: Ion şi Vasile s-au întîlnit în staţia de metrou - şi invers.

[23] *C.f.* J. Pollock, **Plantinga on Possible Worlds.**, pp.135-6.

adevărat. Ca să vedem acest lucru, să considerăm o analogie. O pictură poate să reprezinte o stare de lucruri: între altele, ar putea să prezinte o stare de lucruri în care nu există picturi - prin urmare o stare de lucruri în care nici ea nu există. Nu e nevoie, de aceea, ca o pictură să existe într-o lume pentru a putea să o reprezinte - pe ea sau o parte a ei (= unele stări de lucruri incluse în aceasta). Tot astfel se întîmplă şi cu o stare de lucruri. Starea de lucruri **că Socrate nu există** reprezintă o parte a structurii unei lumi w (o lume în care Socrate nu există); dar nu e nevoie ca această stare de lucruri să şi existe în w pentru a putea să o reprezinte. Aşadar, existenţialismul nu e fals şi, odată cu el, rămîne posibilă teza că stările de lucruri au o existenţă contingentă.

Celor susţinute de Pollock cred că li se pot adăuga şi următoarele considerente: chiar dacă s-ar dovedi că existenţialismul e fals, ar decurge de aici că stările de lucruri există în chip necesar? Nu, pentru că teza contingenţei lor ar putea fi reconstruită şi fără a apela la poziţia existenţialistă. Dar pare-se că în discuţiile pe această temă se presupune că, odată ce existenţialismul ar cădea, s-ar stabili **ipso facto** existenţa necesară a stărilor de lucruri. Într-adevăr, cu greu am putea găsi o altă reconstrucţie decît cea existenţialistă a tezei contingenţei; pe de altă parte, pare-se că e admis tacit un principiu asemănător celui leibnizian al prezumţiei:

(E) Trebuie să considerăm că stările de lucruri există în mod necesar cît timp nu s-a dovedit că nu e aşa.

Să recapitulăm firul disputei dintre existenţialist (Pollock) şi anti-existenţialist (Plantinga). Existenţialistul susţine că stările de lucruri sînt entităţi contingente. Obiectînd acestei susţineri, anti-existenţialistul face apel la principiul (ES.3). Dar existenţialistul consideră că (ES.3) este fals. Pentru a arăta acest lucru, el construieşte analogia cu picturile. Dacă vrea să menţină principiul (ES.3), anti-existenţialistul e obligat să respingă analogia. Şi anume, va zice el[24], analogia se sprijină pe o confuzie. În ce fel?

c) Într-o lume şi în afara ei

Trebuie făcută o distincţie capitală. O condiţie[25] poate fi satisfăcută de un individ în două feluri: **despre** o lume posibilă şi **în** o lume posibilă[26]. A fi filosof; a nu fi filosof; a exista; a nu exista etc., sînt condiţii. Să vedem, mai întîi, ce înseamnă că o condiţie e satisfăcută de un obiect **despre** o lume. O lume are o anumită structură; în ea există obiecte, acestea au unele proprietăţi; ea cuprinde unele stări de lucruri şi nu cuprinde altele etc. Despre lumea noastră putem spune că Socrate e filosof ori că Pegas nu există; adică Socrate satisface condiţia a fi filosof, iar Pegas - condiţia a nu exista. Aşa cum o pictură nu trebuie să existe într-o lume pentru a reprezenta o parte a acesteia, tot aşa un obiect nu trebuie să existe într-o lume (de pildă, Pegas în lumea noastră) pentru a satisface o condiţie **despre** acea lume.

Să trecem acum la stările de lucruri. **Că Socrate este filosof** e o stare de lucruri. Atunci cînd vorbim **despre** structura lumii noastre α putem spune - tot aşa cum spunem că o pictură reprezintă o parte a unei lumi - că Socrate e filosof. La fel, **că Pegas nu**

---

[24] A. Platinga, **Replies**, pp. 320-327.

[25] Cf. J. Pollock, **op. cit.**, p. 128.

[26] În engleză, distincţia e pusă între a fi satisfăcut **at a word** şi **in a world**; în româneşte cred că sună mai bine să procedăm ca aici.

există e o stare de lucruri. Vorbim **despre** lumea α şi zicem: Pegas nu există. Dar facem aceasta din afara lumii α, vorbim despre ea; starea de lucruri **că Pegas nu există** ne prezintă ceva despre structura lui α - anume ne prezintă în mod adecvat o parte a lui α. **Că Pegas nu există** este o stare de lucruri care **are loc** despre α.

Avem aşadar următorul principiu:

(**S-despre**) O stare de lucruri **S** este satisfăcută (are loc) **despre** o lume **w** atunci cînd **S** prezintă adecvat ceea ce are loc în **w**.

Să accentuăm: nu e obligatoriu ca **S** să fie în **w** pentru a fi satisfăcută despre **w**. Într-adevăr, **S** e satisfăcută despre **w** cînd în **w** are loc **S**. Dar, cum am văzut, potrivit lui (ES.1) sau (ES.2), pentru ca **S** să existe trebuie ca **S** să fie actuală - ceea ce se întîmplă dacă **w** este actuală. Or, prin (**S-despre**) nu cerem ceva de forma: dacă **w** ar fi actuală, atunci în **w** ar avea loc **S**.

Acum să vedem ce înseamnă că o stare de lucruri e satisfăcută **în** o lume **w**. Intenţia subiacentă distincţiei despre - în este ca doar într-un caz să apară o cerinţă de existenţă. Aceasta se întîmplă atunci cînd o stare de lucruri **S** e satisfăcută **în** o lume **w**. Cum am văzut, existenţa în **w** e legată de cerinţe de forma: dacă **w** a fi actuală... Vom stipula:

(**S-în**) O stare de lucruri **S** e satisfăcută **în** o lume **w** atunci cînd, dacă **w** ar fi actuală, **S** ar avea loc.

Potrivit cu (ES.1), decurge că dacă **S** e satisfăcută în **w**, atunci **S** există în **w**. În plus, să observăm că dacă înlocuim condiţionalul cu o expresie în care intervin explicit modalităţi, avem:

(**S-în**) O stare de lucruri **S** e satisfăcută **în** o lume **w** atunci cînd e necesar că dacă **w** e actuală, atunci **S** are loc.

Starea de lucruri **că Socrate e filosof** e satisfăcută **în** α; căci α fiind lumea actuală, **că Socrate e filosof** e o stare de lucruri inclusă în α. Potrivit lui (ES.1), ea există în α. Dar fie o lume **w** în care Socrate nu există. Atunci putem considera că starea de lucruri **că Socrate nu există** e satisfăcută **în w**? Dacă ar fi aşa, atunci această stare de lucruri ar exista în **w**; or potrivit postulatului existenţialismului, aşa ceva nu e posibil, fiindcă un constituent al acestei stări de lucruri - Socrate - nu există în **w**[27].

Distincţia despre/în e menită să sugereze că e plauzibil ca o stare de lucruri să fie într-un fel actuală, dar fără a exista - adică să facă plauzibilă situaţia în care ea are loc despre o lume, dar nu şi în aceea. În acest fel, se poate contracara atacul filosofului existenţialist (Pollock, de pildă) împotriva principiului (ES.3). Într-adevăr, problema existenţialistului era de a arăta că e adevărat că o stare **S** are loc **în** o lume **w** - bunăoară, că starea de lucruri **că Socrate există** are loc într-o lume **w** în care acesta nu există; or, ce s-a dovedit e că această stare are loc **despre w**, nu şi că **nu** are loc **în w**. Într-adevăr, Pollock a arătat că e posibil ca o stare **S** să prezinte adecvat ce este în **w**, dar fără a exista **în** w. Or, pentru a arăta că principiul (ES.3) e fals, trebuie arătat

---

[27] Există şi un alt argument, bazat pe o premisă pe care o vom discuta mai jos. Premisa e a lui Plantinga: un obiect nu poate avea nici o proprietate într-o lume în care nu există. Dacă Socrate nu există în **w**, atunci el nu are nici proprietatea nonexistenţei - deci **în w** nu avem starea de lucruri **că Socrate nu există.** Pentru Plantinga, argumentul e greşit; el presupune poziţia că o stare de lucruri nu poate exista într-o lume dacă în aceea nu există toţi constituenţii ei; or, Plantinga consideră că o stare de lucruri precum cea **că Socrate nu există** poate exista în **w**, chiar dacă Socrate nu există în **w**.

că, chiar dacă **S** ar fi actuală, **S** nu ar exista.

În al doilea rînd, să luăm din nou analogia lui Pollock cu picturile. Analogia dovedeşte că unele picturi pot reprezenta (adecvat) stări de lucruri în care ele nu există. Problema e însă alta: acele stări de lucruri reprezentate sînt stări incluse într-o lume **w**. Pictura nu face parte din **w**. Dar poate o pictură să reprezinte ceva - se întreabă Plantinga - fără a exista? Iar răspunsul său e negativ.

Să scrutăm ceva mai atent obiecţia. Pictura nu există în **w**. Dar ea există. **Unde** există? - e primul gînd care vine în minte. Să luăm un exemplu simplu. Un pictor, care există în α, realizează în opera sa reprezentări ale unor stări de lucruri care nu există în α (ci, să zicem, în **w**); să presupunem acum că în **w** nu există pictori şi nici picturi. Pictura există în α; ea este adecvată **despre w** , nu însă şi **în w**. Tot aşa, cînd în general zicem că **S** are loc despre **w**, trebuie să admitem că **S** există - şi anume în lumea actuală. Acum, argumentul poate fi pus într-o modalitate mai generală. Presupunem că pictorul există în **w'**; picturile sale există în **w'** şi sînt despre **w**. Ce înseamnă că ele există în **w'**? Că, dacă **w'** ar fi actuală, ele ar exista. Aşadar, numai dacă ar exista ele ar putea să reprezinte ceva.

Consecinţa care decurge de aici este că existenţialismul e fals. Atunci, va cădea şi teza contingenţei. Aşadar, **stările de lucruri există în chip necesar**. Mai mult, cum între stările de lucruri şi propoziţii (**i.e**, judecăţi) există un izomorfism, va decurge că şi acestea există în chip necesar. De asemenea, şi proprietăţile. În sfîrşit, lumile posibile, care sînt stări de lucruri (maximal consistente) există şi ele în chip necesar[28].

Stările de lucruri există în chip necesar. Dar, ce înseamnă aceasta? Înseamnă că ele există în fiecare lume posibilă. Prin urmare, o stare de lucruri **S** satisface condiţia a exista şi **despre** lumea **w**, şi **în** lumea **w**. Acelaşi lucru este valabil şi despre lumile posibile; o lume **w** are existenţă necesară şi deci există în orice lume posibilă **w'**; cum cele două lumi sînt alese arbitrar, înseamnă că avem:

(W1) Orice lume posibilă există **în** oricare altă lume posibilă.

Să considerăm o stare de lucruri obişnuită, de pildă, cea **că Socrate e filosof**. Constituenţii ei sînt: individul Socrate şi proprietatea a fi filosof. În lumea noastră, ambii constituenţi există - şi chiar şi potrivit existenţialismului această stare există în ea. La fel, starea **că Socrate există** are drept constituenţi individul Socrate şi proprietatea a exista. Fie acum o stare de lucruri ceva mai deosebită: starea **că în lumea w Socrate este filosof**. Constituenţii ei sînt: lumea **w**,individul Socrate, proprietatea a fi filosof; or, toţi aceştia există în α. Tot aşa, să luăm starea **că S există în lumea w**. Această stare are drept constituenţi: starea **S**, lumea **w**, proprietatea a exista; toţi aceştia există în α.

Amintindu-ne de izomorfismul dintre stările de lucruri şi propoziţii, vom remarca un lucru extrem de important: stării de lucruri **că Socrate e filosof** îi corespunde propoziţia: "Socrate este filosof" ; stării de lucruri **că Socrate există** îi corespunde propoziţia: "Socrate există". Acum ne putem întreba dacă propoziţii precum acestea sînt adevărate sau false. Dar să observăm că, odată făcută distincţia **despre/în,** întrebarea devine ambiguă. Fiindcă ne putem întreba, pe de o parte, dacă astfel de propoziţii sînt adevărate (sau false) **despre** o lume şi, pe de altă parte, dacă ele sînt adevărate (sau

---

[28] Fiind stări de lucruri, lumile posibile există în chip necesar. Problema e că trebuie admis în plus că ele sînt în chip necesar stări de lucruri **maximale** şi totodată, că în chip necesar sînt consistente. Nu intrăm însă şi în aceste probleme.

false) **într-o** lume. Ţinînd cont de principiile (**S-despre**) şi (**S-în**), vom avea condiţii diferite în care o propoziţie e adevărată despre, respectiv în o lume. Anume, vom zice că o propoziţie **p** e adevărată în o lume atunci cînd starea de lucruri corespunzătoare ei pe loc în acea lume, şi e falsă în acea lume cînd starea de lucruri corespunzătoare nu are loc în acea lume. Dar, dacă în acea lume nu există toţi constituenţii respectivi stări de lucruri, nu putem spune nici că propoziţia noastră e adevărată, nici că ea e falsă. Într-o lume în care Socrate nu există, propoziţia "Socrate este om" nu e nici adevărată nici falsă. Pe de altă parte, ţinînd cont de principiul (**S-despre**), o propoziţie este adevărată despre o lume atunci cînd starea de lucruri corespunzătoare ei ale loc despre acea lume, şi este falsă în cazul cînd starea de lucruri corespunzătoare nu are loc despre acea lume. Dar acum, întrucît condiţia **despre** nu e afectată de existenţa sau neexistenţa în acea lume a constituenţilor stării respective de lucruri, propoziţia noastră e întotdeauna adevărată sau falsă. Să luăm un exemplu. Ca şi pînă acum, α e lumea actuală, iar **w'** va fi o lume în care Socrate nu există. Vom avea:

1) Propoziţiile: a) Socrate este filosof; b) Socrate există; c) În lumea **w** Socrate e filosof; d) **S** există în w; e) Socrate nu există în **w'**; f) Există o lume **w** în care Socrate este filosof - sînt adevărate sau false **în** α. Astfel, (b) şi (d) sînt adevărate; inspectînd faptele din α, vedem că şi (a) este adevărată; pentru a vedea însă dacă (c) e adevărată, trebuie să inspectăm şi faptele din **w**[29]; (e) este adevărată în α; pentru a vedea dacă (f) este adevărată în α, trebuie să inspectăm toate lumile posibile, pînă găsim una în care Socrate este filosof (pentru Plantinga, aşa cum am văzut, dacă într-o lume Socrate este filosof, el şi există).

2. Propoziţiile (a) - (f) sînt adevărate sau false despre **w'**. Astfel, propoziţia (a) este falsă despre **w'**; propoziţia: (e) este adevărată despre w'; (d) este adevărată etc.

3) Propoziţia (d) este adevărată în **w'**.

4) Propoziţiile (a) - (c), (e), (f), nu sînt nici adevărate, nici false în **w'**. (Să notăm aici următorul lucru: dacă starea **S** despre care e vorba în (d) este starea **că Socrate nu există**, vom avea: în **w'** e adevărată propoziţia (d'): Starea **că Socrate nu există** există în **w**. Într-adevăr, în **w'** există atît **w**, cît şi starea **că Socrate nu există;** iar raporturile dintre ele sînt exact aşa cum le descrie propoziţia (d'). Aşadar, (d') e adevărată în **w'**. În schimb propoziţia (e'): Socrate nu există în w - care are aceeaşi formă logică precum (e) - nu e nici adevărată, nici falsă în **w'**. Motivul apariţiei acestei diferenţe între (d') şi (e') este că în (d') e vorba despre o stare de lucruri, nu despre relaţiile dintre constituenţii ei, cum e cazul lui (e')).

Consideraţiile făcute aici sînt interesante dacă le raportăm la cele făcute mai devreme, privitoare la distincţia posibilistă dintre propoziţii adevărate sau false **în** o lume posibilă şi propoziţii adevărate sau false **despre** clasa **H** a tuturor lumilor posibile. Şi posibilistul şi actualistul fac distincţii asemănătoare. Cred că am putea spune că deosebirea dintre ei constă în propoziţiile pe care le admit ca adevărate (şi: ca adevărate sau false) în o lume posibilă. De pildă, pentru posibilist propoziţia (f) nu poate fi adevărată sau falsă **în** o lume **w**, ci doar despre **H**. Dar pentru el o propoziţie ca:

---

[29] Şi vom avea: (1) dacă Socrate există în w şi e filosof, propoziţia (c) e adevărată în α; (ii) dacă Socrate există în w, dar nu e filosof, (c) e falsă în α; (iii) dacă Socrate nu există în w, (c) e falsă în α (pentru că - aşa cum vom vedea - pentru Plantinga un obiect **nu** are nici o proprietate într-o lume în care nu există).

"Pegas nu există" poate fi adevărată **în** o lume, în timp ce actualistul nu acceptă aşa ceva.

Încercarea de faţă de a trasa distincţia dintre cele două poziţii filosofice e apropiată de cea a lui Plantinga: cum am arătat, deosebirea ar sta, după el, în faptul că cei doi filosofi nu acceptă aceleaşi proprietăţi; posibilistul ar admite - lucru pe care actualistul nu-l face - o proprietate **P** astfel încît: 1) un obiect poate să aibă proprietatea **P**, chiar fără a exista; 2) dacă un obiect are o proprietate oarecare, atunci are şi **P**. Plantinga e de acord cu următoarea caracterizare a noţiunii de proprietate: o proprietate e o condiţie care e satisfăcută de un obiect **despre** o lume **w** dacă şi numai dacă e satisfăcută de acel obiect **în w**, oricare ar fi lumea **w**; cu alte cuvinte, în cazul proprietăţilor distincţia despre/în cade: a fi filosof, a exista etc. - sînt proprietăţi; a nu exista - e o condiţie care nu e şi proprietate. Distincţia dintre condiţii şi proprietăţi ne permite să arătăm că orice condiţie care satisface punctele (1)-(2) de mai sus nu este o proprietate; ea poate fi satisfăcută de un obiect **despre** o lume, dar nu şi **în** aceasta. Să vedem cum poate respinge actualistul teza că există **proprietăţi** care satisfac condiţiile (1)-(2). Să presupunem că un obiect **a** nu există în lumea posibilă **w** (adică: dacă **w** ar fi actuală, atunci **a** nu ar exista). Să arătăm mai întîi că, dacă ar există o proprietate **P** care satisface pe (1)-(2), atunci **a** satisface pe **P** despre **w**. Într-adevăr, condiţia (2) devine: dacă **a** satisface o condiţie, atunci **a** satisface pe **P**; însă despre **w a** satisface condiţia a nu exista. Aşadar, **a** satisface pe **P** despre **w.** În al doilea rînd, să vedem ce se întîmplă atunci cînd nu întrebăm dacă **a** satisface pe **P în w.** În paragraful (3e) din acest capitol vom menţiona principiul următor:

(p^2) În lumile în care nu există, un obiect nu satisface nici o proprietate.

Aşadar, în **w a** nu satisface pe **P.** Dar atunci nu e împlinită cerinţa care făcea ca o condiţie să fie proprietate. Prin urmare, dacă **P** satisface condiţiile (1) şi (2), atunci **P** nu e o proprietate.

Am văzut că, potrivit lui Plantinga, toate lumile posibile există în mod necesar. El se depărtează aşadar de punctul de vedere după care lumilor posibile nu li se poate aplica cu sens condiţia (care e, de asemenea, **proprietatea**) existenţei. Aşadar: lumile posibile există; mai mult: lumile posibile există în toate lumile posibile - şi, deci, toate lumile posibile există şi în lumea noastră[30] . Aşadar, **lumile posibile există actual.**

d) Strategia romantismului: punctul de vedere actualist modal

Să observăm că poziţia filosofică a lui Plantinga este de tipul (i): se acceptă discursul modal; se acceptă cel despre lumile posibile; se respinge reductibilitatea unuia la celălalt. Atunci cînd am dat exemple de teorii de tip (i), am lăsat impresia că toate acestea ar trebui să fie posibiliste. Or, Plantinga este actualist. Cel puţin două motive fac posibilă această situaţie: mai întîi, Plantinga adoptă o anumită teorie a actualităţii care are drept consecinţe cele trei cerinţe constitutive poziţiilor de tip (i). În al doilea rînd, este posibil ca actualismul să nu fi fost caracterizat complet şi deci corect aşa cum am făcut pînă acum: există alte principii actualiste care nu privesc acceptarea discursului modal ori a celui despre lumi, ori a reductibilităţii între cele două. Cred că ambele motive sînt rezonabile. În ce-l priveşte pe al doilea, e aşa pentru că actualismul este în mod esenţial

---

[30] În consecinţă, nu pot exista, în alte lumi, lumi posibile care nu există în lumea noastră.

legat de teza că nu există şi nici nu pot exista **obiecte** care nu există, aşadar de **respingerea obiectelor posibile dar neexistente**. Să vedem însă, pentru început, ce teorie a actualităţii susţine Plantinga.

Deşi atît despre lumile posibile, despre stările de lucruri, cît şi despre obiectele individuale putem spune că există, distincţia dintre a exista şi a fi actual, accentuează Plantinga, se păstrează. Între toate lumile posibile, una numai este **actuală** -şi anume actuală **simpliciter**, actuală în mod absolut. Care e aceasta? E lumea care conţine numai stări de lucruri actuale; lumea în care şi despre care sînt adevărate numai propoziţiile care sînt **simpliciter** adevărate. Aceasta este **unică**; nu pot exista două lumi actuale. Să o numim "α".

Dar, desigur, toate lumile posibile există în α. Ele există **actual** în α. Dar nu sînt şi actuale: despre oricare lume **w** putem spune însă că ar fi putut să fie actuală. A fi actual nu e aşadar o calitate pe care o poate avea doar α. Dacă o altă lume **w** ar fi fost actuală, atunci α nu ar fi fost actuală. Prin urmare, propoziţia

(1) α este lumea actuală.

este contingentă: ea e adevărată, dar ar fi putut să nu fie aşa. Aceasta înseamnă că în lumea α propoziţia (1) este adevărată, dar există o lume posibilă[31] **w** în care propoziţia (1) este falsă. În **w** este însă adevărată propoziţia:

(2) **w** este lumea actuală.

Or, cum o singură lume poate fi actuală, înseamnă că în **w** e falsă propoziţia (1). Deci orice lume posibilă **w** are **în ea** proprietatea de a fi actuală: α este lumea actuală în α; **w** este lumea actuală în **w** etc. De aici nu decurge însă că teoria actualităţii lui Plantinga este indexicală. Ca să vedem acest lucru, să luăm propoziţia:

(3) Această lume este lumea actuală.

Potrivit teoriei indexicale a actualităţii a lui D. Lewis, această propoziţie este necesară: termenul "actual" are numai rostul de a identifica lumea în care este făcută afirmaţia (3); deci "actual" se aplică lumii noastre, acestei lumi - α; prin urmare în lumea α ea este adevărată, pentru că α este lumea aceasta. Dar în **w** ea este de asemenea adevărată, pentru că, atunci cînd fac în **w** afirmaţia (3), termenul "**acesta**" îl priveşte pe **w**; dacă în **w** fac afirmaţia (3), cînd spun "lumea aceasta" mă refer la **w**, nu la o altă lume străină, de pildă la α. Aşadar, în orice lume posibilă, (3) e adevărată. Cum orice propoziţie adevărată în orice lume posibilă e necesară, înseamnă că (3) este necesară.

Plantinga susţine, dimpotrivă, că (3) e tot o propoziţie contingentă. Căci, întrucît α este **această lume**, înseamnă că (3) spune exact acelaşi lucru ca şi (1): α este lumea actuală. Prin urmare, (3) e falsă în orice lume posibilă **w** diferită de α. În acest caz însă, trebuie să deosebim între două proprietăţi: a fi actual şi a fi această lume. Prima este avută în α doar de α, şi e avută în fiecare lume posibilă **w** doar de **w**. A doua proprietate este însă avută doar de α şi anume atît în α, cît şi în orice altă lume. De aceea, în **w** propoziţia:

(4) Această lume este actuală.

e falsă, pentru că α satisface proprietatea: a fi **această** lume, iar propoziţia "α este actuală" e falsă în **w**.

Cele două argumente diverg aşadar în felul în care este înţeleasă propoziţia (3). Mai

---

[31] De fapt, cum se vede uşor, acesta e cazul cu orice lume diferită de α.

mult, în joc e felul în care se consideră că referă termenul "acesta". Pentru Lewis, el e un termen indexical. Odată ce ne plasăm în orizontul unei lumi w, cînd spunem: "această lume" o numim pe ea - pe w. Pentru A. PLantinga, situaţia e cu totul alta: în orice lume am încerca să determinăm dacă (3) este adevărată, "această lume" numeşte întotdeauna pe α. Puţin mai metafizic zis, pentru Plantinga nu putem niciodată să uităm această lume; dacă ne situăm într-o altă lume w şi afirmăm:

(5) Această lume este α.

iar apoi vrem să vedem dacă (5) este adevărată în w, nu procedăm în felul următor: căutăm mai întîi să vedem la ce se referă expresia "această lume" în w; apoi comparăm dacă entitatea numită de ea şi pe care am găsit-o după căutări este sau nu α. Dimpotrivă, susţine Plantinga, noi ştim că α este **această** lume; (5) este deci necesar adevărată. Desigur, nimic nu ne împiedică să ne întrebăm dacă în lumea w această lume, adică α, este sau nu actuală; răspunsul pe care îl aflăm este negativ: în w propoziţia (1) este falsă. Căci dacă w ar fi actuală, cu siguranţă că nu s-ar putea ca şi α să fie actuală[32].

Acum, dacă se suţine o teorie neindexicală a actualităţii, înseamnă că lumii α i se acordă un statut special. Lucrul acesta poate fi formulat astfel: este posibil să luăm termenul "actual" ca nedefinit, primitiv. Plantinga chiar aşa procedează cînd, de pildă, spune că o stare de lucruri e posibilă atunci cînd ea ar fi putut fi actuală, sau cînd spune că un obiect există în w dacă, în mod necesar, dacă w ar fi fost actuală, atunci x ar fi existat etc.

Cu aceasta, să ne întoarcem şi la proprietatea **existenţei.** Pentru actualist, existenţa este cea mai generală proprietate: nici un obiect nu poate avea o proprietate fără să o aibă şi pe cea a existenţei. Aşadar, propoziţia:

$(\forall \mathbf{x})\mathbf{E}(\mathbf{x})$

unde "$\forall$" este cuantificatorul actualist, este adevărată, şi anume adevărată în orice lume posibilă. Dar, atunci, dacă un obiect **a** există în mai multe lumi posibile, înseamnă că în toate acestea el are proprietatea de a exista. Să definim, aşa cum face Plantinga, o proprietate esenţială a lui **a** ca acea proprietate pe care o are **a** în orice lume posibilă în care el există[33]. Atunci a exista este o proprietate **esenţială**, necesară a oricărui obiect **x.** Dar aceasta nu înseamnă că **a** are existenţă necesară: o astfel de proprietate o are numai ceea ce există în orice lume posibilă.

Ne aflăm aici în faţa unei teze filosofice remarcabile. Reconstrucţia oferită de Plantinga existenţei e radical diferită de cele două strategii pe care le-am oferit pînă acum. Să ni le reamintim:

a) Punctul de vedere tradiţional. Potrivit acestuia, existenţa este o proprietate a obiectelor. Are sens să spunem că existenţa se aplică obiectelor, şi are sens să cuprindem existenţa ca notă în conceptele despre acestea. Existenţa este o proprietate necesară a fiinţei decît care altceva mai mare nu poate fi conceput, susţinea Lebniz. În ce priveşte însă celelalte obiecte, existenţa nu le poate aparţine decît în chip **contingent.**

---

[32] Argumentarea de mai sus este bazată în special pe A. Plantinga, **The Nature of Necessity**, pp. 46-51; **Self. Profile**, pp. 76-84.

[33] **The Nature of Necessity**, p.60. Motivul restricţiei e că pentru Plantinga x nu are nici o proprietate în lumile posibile în care nu există. În acest sens, a se vedea mai jos paragraful (3e).

Căci ele toate, dacă există, prea bine ar fi putut să nu existe: după cum a fost o vreme cînd nu au existat, şi va fi o vreme cînd ele vor fi încetat să existe.

b) Strategia lui Kant, Frege şi Russel. Potrivit acestor filosofi, existenţa nu este o proprietate a obiectelor: nu are sens să spunem că ea se aplică acestora. Existenţa este o proprietate de ordin superior: ori de cîte ori facem o aserţiune de existenţă, nu spunem nimic despre vreun obiect. În realitate, noi afirmăm ceva despre un concept - anume că el are proprietatea că ceva cad sub el, îl exemplifică.

Plantinga propune o a treia strategie de a concepe existenţa. El se reîntoarce la înţelegerea acesteia ca proprietate a obiectelor: are sens să afirmăm că obiectele individuale există. Dar, după Platinga, existenţa este o proprietate nu contingentă, accidentală, ci **necesară**, esenţială a obiectelor. Această teză atrage el atenţia, nu trebuie însă confundată cu aceea că obiectele există închip contingent, deci că este posibil ca ele să nu existe. După Plantinga[34], cele două teze pot fi armonizate. Într-adevăr, dacă definim proprietăţile esenţiale ca proprietăţi pe care un obiect le are în toate lumile posibile în care el există, atunci 1) existenţa îi va reveni ca o **proprietate** esenţială; dar 2) obiectul nu e silit să existe în **toate** lumile posibile dacă are proprietatea existenţei.

Asupra acestei poziţii, într-adevăr extrem de pertinente, voi reveni în paragraful **Perihoreza lumilor posibile.**

3. Obiecte posibile

a) Despre ideea de obiect posibil

Unul dintre motivele pentru care teoria lumilor posibile a trezit un larg interes e acela că ea permite o înţelegere mai intuitivă a modalităţilor **de re**. Cînd spunem: Socrate ar fi putut să nu fie filosof şi admitem că această susţinere este adevărată, potrivit teoriei lumilor posibile spunem de fapt că există o lume posibilă[1] în care Socrate nu este filosof. Să tratăm drept corectă - pentru moment cel puţin - această reconstrucţie a modalităţilor **de re** şi să vedem ce probleme pune ea, **în interiorul** teoriei lumilor posibile.

Mai întîi, în lumea noastră Socrate e desigur filosof; dar, potrivit propoziţiei de mai sus, el e filosof numai în chip contingent; iar dacă e aşa, trebuie că există o altă lume posibilă în care el nu are această proprietate. Individul Socrate ar exista aşadar în cel puţin două lumi posibile; or, cum numai una poate fi lumea actuală, înseamnă că, odată ce luăm ca adevărată propoziţia: "Socrate ar fi putut să nu fie filosof", sîntem constrînşi să recunoaştem că un individ - Socrate - există şi într-o altă lume decît cea actuală. El este un **obiect posibil**.

---

[34] *Cf.* **Actualism and Possible Worlds.**

[1] S-ar putea să fie nevoie de anumite constrîngeri asupra structurii acestei lumi posibile a cărei existenţă este invocată. Bunăoară, să acceptăm că istoria ei, pînă în anul 470 î.Hr., cînd s-a născut Socrate, e aceeaşi cu istoria lumnii noastre pînă în acel an, abia apoi cele două istorii separîndu-se.

Aici e locul să revenim la deosebirea dintre actualism şi posibilism. Am încercat pînă în prezent să prezint cele două poziţii filosofice concentrîndu-mă asupra felului cum se raportează ele la ideea de lume posibilă, la ideile de actualitate şi existenţă. Dar nu am pus încă degetul pe rană; căci ele diferă, în primul rînd şi hotărîtor, în legătură cu felul în care tratează obiectele posibile. Pentru actualist, **nu există şi nu pot exista obiecte care nu există actual**[2]. Ce susţine el exact se va vedea mai limpede, comparîndu-i concepţia cu cea posibilistă: potrivit acesteia, **există obiecte care, deşi nu există actual, sînt totuşi posibile.**

În ce-l priveşte pe actualist, el trebuie să facă faţă următoarei provocări: discursul despre indivizi posibili pare să fie întru totul acceptabil; într-adevăr, dacă, de pildă, admitem că Socrate e filosof în lumea actuală, atunci de ce n-ar avea sens să spunem că Socrate există şi într-o altă lume posibilă, în care nu e însă filosof? Apoi, are un sens clar susţinerea că un obiect posibil nu există? Actualistul[3] trebuie să dea un înţeles în interiorul poziţiei sale unor atare susţineri[4]. Aceasta înseamnă, în esenţă, că actualistul trebuie să traducă atari susţineri în limbajul său. Astfel, el trebuie să indice anumite constructe teoretice care, după el, reprezintă obiectele posibile; apoi, să indice unele proprietăţi ale acestor constructe care ar corespunde proprietăţilor obiectelor posibile. De bună seamă, această strategie nu implică decît că actualistul trebuie să **dea sens** susţinerilor posibiliste, dar nu şi că, odată traduse în limbajul actualistului, susţinerile posibiliste îi vor apare şi actualistului ca adevărate[5].

În ce-l priveşte însă pe posibilist, pentru el centrala e o altă chestiune. Într-adevăr, o consecinţă a poziţiei sale e următoarea: dacă Socrate există atît în lumea actuală, cît şi într-o altă lume posibilă, atunci pare-se că am admis că un obiect, existent în lumea actuală, este **identic** cu un altul, existent într-o altă lume. Dar ce înseamnă aceasta? Posibilistul sugerează că răspunsul presupune două lucruri: primul - preliminar - este că un obiect **poate** să existe şi într-o altă lume posibilă decît cea actuală. Cel de-al doilea priveşte posibilitatea de a determina **cum** sînt **identice** obiecte existente în lumi diferite; avem aici ceea ce în literatură a primit numele de problema **trans-identităţii** (**cross-world** sau **trans-world identity**). Aşezîndu-ne în perspectiva posibilistului, să încercăm să construim răspunsul căutat, ţinînd cont de ambele lucruri pe care le presupune acesta.

Obiectele posibile au fost considerate adesea ca **entia non grata**. Quine[6] le aminteşte ca aparţinînd acestui gen, alături de atribute şi propoziţii (i.e., judecăţi). Două genuri de dificultăţi, ambele filosofice, au încurajat, după Quine, apelul la noţiunea de obiect posibil. E vorba, mai întîi, de folosirea unor verbe precum a vrea, a vîna etc. În general, acestea nu privesc relaţia agentului cu un obiect actual; de pildă, ca obiecte ale acţiunii de a vîna par să poată servi leì posibili, unicorni posibili etc. Dificultăţi de un al doilea gen apar de îndată ce ne punem întrebări precum: despre ce vorbim atunci cînd spunem

---

[2] Cf. R.M. Adams, **Theories of Actuality**.

[3] Desigur, în toată această discuţie e vorba de actualistul **modal**.

[4] K. Fine, **Plantinga on the Reduction of Possibilistic Discourse**, în J.E. Tomberlin, P. van Invagen (eds.), **Alvin Plantinga**, pp. 145-147.

[5] A. Plantinga, **Self-Profile**, p.331.

[6] W. Quine, **Word and Object**, pp. 245-246.

Aici e locul să revenim la deosebirea dintre actualism şi posibilism. Am încercat pînă în prezent să prezint cele două poziţii filosofice concentrîndu-mă asupra felului cum se raportează ele la ideea de lume posibilă, la ideile de actualitate şi existenţă. Dar nu am pus încă degetul pe rană; căci ele diferă, în primul rînd şi hotărîtor, în legătură cu felul în care tratează obiectele posibile. Pentru actualist, **nu există şi nu pot exista obiecte care nu există actual**[2]. Ce susţine el exact se va vedea mai limpede, comparîndu-i concepţia cu cea posibilistă: potrivit acesteia, **există obiecte care, deşi nu există actual, sînt totuşi posibile.**

În ce-l priveşte pe actualist, el trebuie să facă faţă următoarei provocări: discursul despre indivizi posibili pare să fie întru totul acceptabil; într-adevăr, dacă, de pildă, admitem că Socrate e filosof în lumea actuală, atunci de ce n-ar avea sens să spunem că Socrate există şi într-o altă lume posibilă, în care nu e însă filosof? Apoi, are un sens clar susţinerea că un obiect posibil nu există? Actualistul[3] trebuie să dea un înţeles în interiorul poziţiei sale unor atare susţineri[4]. Aceasta înseamnă, în esenţă, că actualistul trebuie să traducă atari susţineri în limbajul său. Astfel, el trebuie să indice anumite constructe teoretice care, după el, reprezintă obiectele posibile; apoi, să indice unele proprietăţi ale acestor constructe care ar corespunde proprietăţilor obiectelor posibile. De bună seamă, această strategie nu implică decît că actualistul trebuie să **dea sens** susţinerilor posibiliste, dar nu şi că, odată traduse în limbajul actualistului, susţinerile posibiliste îi vor apare şi actualistului ca adevărate[5].

În ce-l priveşte însă pe posibilist, pentru el centrala e o altă chestiune. Într-adevăr, o consecinţă a poziţiei sale e următoarea: dacă Socrate există atît în lumea actuală, cît şi într-o altă lume posibilă, atunci pare-se că am admis că un obiect, existent în lumea actuală, este **identic** cu un altul, existent într-o altă lume. Dar ce înseamnă aceasta? Posibilistul sugerează că răspunsul presupune două lucruri: primul - preliminar - este că un obiect **poate** să existe şi într-o altă lume posibilă decît cea actuală. Cel de-al doilea priveşte posibilitatea de a determina **cum** sînt **identice** obiecte existente în lumi diferite; avem aici ceea ce în literatură a primit numele de problema **trans-identităţii** (**cross-world** sau **trans-world identity**). Aşezîndu-ne în perspectiva posibilistului, să încercăm să construim răspunsul căutat, ţinînd cont de ambele lucruri pe care le presupune acesta.

Obiectele posibile au fost considerate adesea ca **entia non grata**. Quine[6] le aminteşte ca aparţinînd acestui gen, alături de atribute şi propoziţii (i.e., judecăţi). Două genuri de dificultăţi, ambele filosofice, au încurajat, după Quine, apelul la noţiunea de obiect posibil. E vorba, mai întîi, de folosirea unor verbe precum a vrea, a vîna etc. În general, acestea nu privesc relaţia agentului cu un obiect actual; de pildă, ca obiecte ale acţiunii de a vîna par să poată servi lei posibili, unicorni posibili etc. Dificultăţi de un al doilea gen apar de îndată ce ne punem întrebări precum: despre ce vorbim atunci cînd spunem

---

[2] Cf. R.M. Adams, **Theories of Actuality**.

[3] Desigur, în toată această discuţie e vorba de actualistul **modal**.

[4] K. Fine, **Plantinga on the Reduction of Possibilistic Discourse**, în J.E. Tomberlin, P. van Invagen (eds.), **Alvin Plantinga**, pp. 145-147.

[5] A. Plantinga, **Self-Profile**, p.331.

[6] W. Quine, **Word and Object**, pp. 245-246.

că nu există unicorni sau că nu există o fiinţă precum Pegas? În parte, zice Quine, situaţia aceasta apare datorită faptului că ne sprijinim pe un pattern de gîndire potrivit căruia orice propoziţie este **despre** anumite obiecte. Aplicarea acestui pattern are un avantaj care nu poate fi neglijat: se evită situaţia ca unei propoziţii corecte gramatical să nu i se poată ataşa o valoare de adevăr (deci situaţia în care nu am putea spune despre acea propoziţie nici că e adevărată, nici că e falsă). Astfel, dacă Pegas nu ar fi ceva - un obiect posibil - atunci toate propoziţiile despre el ar fi fără valoare de adevăr, lucru care nu pare însă de dorit.

Dar ce face ca obiectele posibile să fie **non grata**? Principalul motiv, după Quine, e acela că în cazul lor nu avem criterii clare de identitate. Pentru Quine, pentru ca ceva să fie admisibil ca obiect, trebuie să satisfacă criterii clare de identitate. Principiul care e pus aici în joc e numit explicit de Quine: **no entity without identity**, nici e entitate fără identitate. "Să luăm, bunăoară, posibilul om gras care stă în cadrul unei uşi; şi, tot aşa, posibilul om chel care stă în cadrul acelei uşi. Sînt ei acelaşi om posibil, sau doi oameni posibili? Cum decidem? Cît de mulţi oameni posibili stau acolo în cadrul uşii? Sînt, între aceşti posibili, mai mulţi slabi decît graşi? Cîţi dintre ei aidoma? Sau, cei care sînt aidoma sînt de fapt unul singur? Nu cumva **două** lucruri posibile oarecare nu sînt aidoma? Înseamnă aceasta acelaşi lucru ca şi: e imposibil ca două lucruri să fie aidoma? Sau, în sfîrşit, pur şi simplu conceptul de identitate nu e aplicabil în cazul posibililor neactualizaţi? Dar cum am mai putea să vorbim despre entităţi despre care nu putem spune cu sens că sînt identice cu sine şi că sînt diferite între ele?"[7].

Posibilistul trebuie, desigur, să fie în stare să dea o ripostă acestei obiecţii. Pentru aceasta, el va deosebi între două chestiuni implicate în argumentul lui Quine. Prima e cea a identităţii între două obiecte **în interiorul** unei lumi posibile. Quine acceptă că avem criterii clare pentru a stabili cînd două obiecte sînt sau nu identice în lumea actuală; dar - susţine posibilistul - lumile posibile sînt lumi precum cea actuală, de aceea identitatea obiectelor în interiorul fiecăreia dintre ele nu pune alte probleme decît pune identitatea obiectelor în lumea actuală. Cea de-a doua chestiune e însă mai gravă. Ea priveşte identitatea obiectelor **între** două lumi posibile (bunăoară, dacă Socrate, locuitor al lumii actuale, e identic cu acel Socrate care, într-o altă lume posibilă, nu este filosof). Posibilistului îi stau în faţă două căi: sau să se îndoiască de faptul că analiza, în termeni de lumi posibile, a unui enunţ precum "Socrate ar fi putut să nu fie filosof" ne constrînge să admitem că un obiect există în mai mult de o lume posibilă - situaţie în care dificultatea însăşi se dizolvă; sau să încerce să argumenteze că un obiect din lumea w este trans-identic cu un altul din lumea w'. Or, pentru aceasta el e nevoit să indice unele **criterii** de a realiza **trans-identificarea** unui obiect dintr-o lume cu un (alt) obiect dintr-o altă lume. În acest al doilea caz, s-au formulat două mari tipuri de propuneri: 1) trans-identificarea se poate face cu ajutorul unor proprietăţi empirice manifeste, **nemodale** ale obiectelor; 2) trans-identificarea solicită apelul la esenţe sau alte proprietăţi **modale** ale obiectelor.

---

[7] W. Quine, **From a Logical Point of View**, p. 4. În genere, calea cea mai bună pentru a nu vorbi despre obiecte posibile este, potrivit lui Quine, acea de a ne dispensa de termenii pentru ele. Un enunţ despre oamenii posibili care stau în cadrul acelei uşi se va parafraza ca un enunţ despre oameni, care actual stau în cadrul acelei uşi şi care e guvernată, ca întreg, de operatorul posibilităţii. Ceea ce sugerează Quine, e aşadar, să se reducă modalităţile **de re** la cele **de dicto**.

b) Trans-identificarea: abordarea nemodală

Să începem cu prima cale pe care o poate urma un posibilist, aceea de a respinge teza că un obiect poate exista în mai mult de o lume posibilă. Astfel, D. Lewis[8] consideră că, deşi un obiect poate exista şi într-o **altă** lume decît a noastră, el nu are cum să existe decît în **cel mult o** lume posibilă; nici un locuitor nu poate fi, după Lewis, locuitor al mai multor lumi posibile. Dar dacă e aşa, atunci problema identităţii obiectelor între lumile posibile nu se mai pune; ea nu mai este o problemă pentru Lewis.

Următoarea obiecţie la adresa strategiei lui Lewis e însă imediată: potrivit lui, orice enunţ de forma " Este posibil că obiectul **a** nu are proprietatea **P**", **a** fiind un obiect care există în lumea noastră şi care în lumea noastră are proprietatea **P** - de pildă: "Este posibil că Socrate nu este filosof" - va fi fals; căci el va fi analizat ca: există o lume posibilă w (diferită de cea actuală) în care obiectul nu are proprietatea **P**; or, întrucît **a** e locuitor al lumii actuale, el nu poate exista în w şi, de aceea, propoziţia respectivă va fi întotdeauna falsă. În exemplul nostru: există o lume posibilă w în care Socrate nu e filosof; dar Socrate există în lumea noastră, deci nu va exista în w şi deci va fi fals că în w el e filosof. Pe de altă parte, vor fi însă adevărate toate propoziţiile de forma "Este necesar că **a** are proprietatea **P**", dacă în lumea actuală **a** are proprietatea **P**; atunci "Este necesar că Socrate e filosof", dar şi "Este necesar că Socrate e cîrn" vor fi ambele adevărate - şi aceasta numai pentru că în α sînt adevărate propoziţiile "Socrate e filosof" şi "Socrate de cîrn". Într-adevăr, propoziţia "Este necesar că **a** are proprietatea **P**" ar fi falsă numai dacă ar exista o lume w în care **a** nu ar avea proprietatea **P**; însă nu există nici o astfel de lume, pentru că **a** (Socrate, de pildă) există în α şi deci nu poate exista în nici o altă lume diferită de aceasta[9]. Or, sună obiecţia la adresa lui Lewis, aceste consecinţe nu par intuitiv acceptabile.

Răspunzîndu-i, Lewis propune să citim **altfel** condiţiile care fac ca propoziţii de felul celor invocate aici să fie adevărate. Anume, în loc să spună că un obiect există în mai multe lumi, în care el are proprietăţi oarecum diferite, în care i se întîmplă lucruri oarecum diferite, Lewis va spune că obiectul există într-o singură lume, dar că are **pandanţi**[10] în mai multe alte lumi şi că aceşti pandanţi au acele proprietăţi şi lor li se întîmplă acele lucruri. Ca urmare, propoziţia "Este posibil că Socrate nu e filosof" e

---

[8] D. Lewis, **Counterpart Theroy and Quantified Modal Logic**, în **Philosophical Papers**, vol.1, Oxford Univ. Press, 1983. În această lucrare, Lewis nu avea încă o teorie indexicală a actualităţii.

[9] Aici există însă o problemă; în argumentare s-a presupus că, de exemplu, dacă în w Socrate nu există, atunci în w e fals atît că Socrate e filosof, cît şi că Socrate nu e filosof. Există mai multe căi de a face acceptabilă o atare presupoziţie. Una este aceea urmată de A. Plantinga (şi pe care o vom discuta mai jos în acest paragraf): se susţine că un obiect nu are nici o proprietate în lumile în care nu există; o alta apelează la teoria descripţiilor şi la analiza dată de Quine numelor proprii. Astfel, propoziţia "Socrate e filosof" va fi analizată în: există ceva care a) socratizează; b) e unic; c) este filosof; or, conjuncţia celor trei condiţii e falsă în w , pentru că în w e fals că există ceva care socratizează.

[10] **Idem**, pp.27-28. Teoria lui D. Lewis e numită de autorul ei "counterpart theory". La noi s-a încercat să se spună "teoria contrapărţilor"; nu cred însă că e bine: limbajului filosofic i s-ar adăuga un nou cuvînt, cu scopul numai de a vorbi despre poziţia lui Lewis, ceea ce nu s-a întîmplat însă în cazul filosofului american, căci "counterpart" există în engleză. Ar fi preferabil de aceea să apelăm şi noi la cuvinte deja intrate în limbă, şi să spunem: "teoria omologilor" (cum a propus Mihail-Radu Solcan), "teoria înlocuitorilor", a "replicilor", ori - aşa cum prefer eu - "teoria pandanţilor".

analizată în felul următor: există o lume w în care există un obiect care e pandant al lui Socrate şi, în acelaşi timp, nu e filosof. Cine sînt însă pandanţi ai lui Socrate? Pandant al lui Socrate în w este, zice Lewis, un obiect care există în w şi care îi seamănă lui Socrate mai mult decît îi seamănă orice alt obiect din acea lume. Dar acest pandant al lui Socrate nu e chiar Socrate, e un obiect diferit. Atenţie: potrivit lui Lewis, relaţia "a fi pandant al..." nu e simetrică; deci nu putem zice că pandant al lui Socrate în w e un obiect cu care Socrate seamănă mai mult decît seamănă cu acesta orice altceva din lumea noastră. Într-adevăr, s-ar putea ca în w să nu existe decît un om - şi atunci acesta ar fi pandant al lui Socrate; dar acel om seamănă cel mai mult cu Platon - şi atunci pandantul acelui om în lumea noastră nu e Socrate, ci Platon. În plus, cum se vede din acest exemplu, un obiect din w poate fi pandant al mai multor obiecte din α; desigur că şi situaţia inversă este conceptibilă.

Relaţia "a fi pandant al.." am văzut că nu e simetrică; dar nu e nici tranzitivă. Susţinătorii punctului de vedere că un obiect există în mai multe lumi posibile şi că putem să realizăm trans-identificarea lui (a lui Socrate, bunăoară) din α trebuie să admită că această relaţie de identitate are proprietăţi foarte tari - reflexivitate, simetrie şi tranzitivitate. Dar, arată Lewis, teoria pandanţilor nu respinge posibilitatea de a avea o atare relaţie foarte tare; ea sugerează doar că nu e necesară. Prin urmare, ea e mai generală. (Mai mult, ea poate fi dezvoltată: Lewis propune teoria aşa-numiţilor "continuanţi modali" pentru a putea manevra şi enunţurile contrafacturale).

Totuşi, virtuţiile acelei teorii pot fi încă sub semnul îndoielii. Să presupunem că cineva acţionează într-un anume fel şi apoi regretă că a procedat aşa. El zice: "Dacă nu aş fi procedat astfel, atunci..."[11]. Însă potrivit teoriei pandanţilor, enunţul nu are sens, pentru că acel om nu există decît într-o lume posibilă, iar el afirmă totuşi că există într-o alta (cea în care a făcut altfel). Pe de altă parte, spunem: eu sînt în mod necesar identic cu mine; dar teoria lui Lewis nu validează aşa ceva: într-adevăr, pentru a fi astfel, ar trebui ca eu să fiu identic cu oricare pandant al meu din altă lume, ceea ce, potrivit lui Lewis, nu e cazul[12]. În plus, să presupunem că lumea ar fi fost foarte puţin diferită decît este ea realmente. Dacă azi dimineaţă eu m-aş fi trezit cu cinci minute mai devreme, faptele în lume ar fi fost puţin didferite - dar ar fi fost oricum altele - şi, deci, eu nu aş mai exista acum[13]. Intenţia acestor obiecţii e, cum se vede uşor, aceea de a sugera că teoria pandanţilor nu reuşeşte să dea seamă de intuiţiile noastre morale.

Din păcate însă, nici poziţia opusă nu este mai promiţătoare. Potrivit ei, un obiect există în cel puţin două lumi posibile. Cum am menţionat deja, pentru a le identifica putem proceda în două feluri: potrivit primului, vom apela la proprietăţi nemodale ale obiectelor. Desigur că putem proceda la fel cum sugera D. Lewis atunci cînd vorbea de modalitatea de a selecta într-o lume w un pandant pentru Socrate: anume, se caută în w un obiect care seamănă cel mai mult cu Socrate. Dar, afirmă aici susţinătorul trans-identificării, spre deosebire de Lewis, dacă l-am găsit pe Socrate din w, atunci acel om nu mai poate fi şi Platon din w. Căci, dacă ar fi aşa, atunci acelui om i-ar

---

[11] Compară S.A. Kripke, **Naming and Necessity**, p.344.

[12] A se vedea A. Plantinga, **Trans-world Identity or Worldbound Individuals?**, în M. Loux (ed), **The Possible and the Actual**. Potrivit teoriei pandanţilor, nu putem zice: "Aş fi putut fi mai înalt decît sînt"; sau: "Aş fi putut fi o altă persoană decît cea care sînt".

[13] **Ibidem.**

B.C.U. „M. EMINESCU" IAȘI

corespunde în α atît Socrate cît şi Platon - şi el ar trebui să fie identic cu ambii; dar aşa ceva nu se poate, pentru că Socrate e diferit de Platon. De aici, ţinînd cont de proprietăţile relaţiei de identitate, ar decurge că acel om nu e identic cu sine. Aşadar, chiar dacă seamănă mult cu Planton, acel individ din w nu poate fi decît Socrate (deşi s-ar putea ca în w Socrate să fi scris dialogurile pe care în lumea noastră le-a scris Platon).

Totuşi, problema esenţială pare să nu fi fost abordată încă în cele zise pînă acum: anume, cea a criteriilor după care spunem că acest obiect din α este acelaşi obiect cu obiectul acela din lumea w. Pentru a spune: **acest obiect** şi **acel obiect**, trebuie mai întîi să fi individualizat cele două obiecte. Or, lucrul acesta îl putem face indicînd proprietăţile fiecăruia. Ce fel de proprietăţi? Adeptul unei strategii de tip (ii), conform căreia teoria lumilor posibile vrea să ofere un fundament al modalităţii, nu va admite în acest scop decît proprietăţi **nemodale** ale obiectelor. Exemplul standard de astfel de proprietăţi e constituit de cele **empiric manifeste**. Atunci, a individualiza un obiect înseamnă a-i indica proprietăţile empiric manifeste. Să presupunem deci că am individualizat acest obiect din α şi acel obiect din w. Urmează al doilea pas: afirmăm că cele două obiecte sînt identice. Socrate, cel din α, este identic cu acel om din w, chiar dacă acela nu e filosof şi a trecut prin cu totul alte întîmplări decît acest Socrate din α. Problema noastră e de a putea spune că avem a face, de fapt, cu **acelaşi** om. Pot fi încercate mai multe răspunsuri. Primul e acela că două obiecte sînt identice atunci şi numai atunci cînd au exact aceleaşi proprietăţi. Aici vom avea de fapt două principii:

(I) **Principiul indiscernabilităţii identicilor**. Dacă **a** e identic cu **b** şi **a** are proprietatea **P**, atunci **b** are de asemenea proprietatea **P**.

(I') **Principiul identităţii indiscernabililor**. Dacă **a** are orice proprietate **P** pe care o are **b** şi invers, atunci **a** este identic cu **b**.

În ce priveşte principiul (I), e uşor de văzut că trans-identificarea îl violează: cînd ne întrebăm dacă Socrate, care în α este filosof, e identic cu omul din w care e comandant de oşti, am şi indicat proprietăţi pe care cei doi nu le au în comun: a fi filosof şi a fi comandant de oşti. Prin urmare, ei nu satisfac leibnizianul principiu (I).

Nici principiul (I') nu e scutit de dificultăţi. Să presupunem că într-o lume posibilă w Socrate are toate proprietăţile pe care în lumea noastră le are Platon, că s-ar numi chiar 'Platon"; să presupunem, de asemenea, că în acea lume Platon are toate proprietăţile pe care le are Socrate în lumea noastră, că s-ar numi chiar "Socrate". Dacă w nu diferă în nici o altă privinţă (nemodală) în lumea noastră, înseamnă că, pe criterii nemodale - în particular, empiric manifeste - nu putem diferenţia pe w de α (problema va fi reluată mai jos, în paragraful 2 din capitolul următor). Şi totuşi, cele două lumi sînt diferite, pentru că în w cel care se cheamă "Platon" şi are toate proprietăţile acestuia e de fapt Socrate, e deci cel care în lumea noastră se cheamă "Socrate" şi are toate proprietăţile lui Socrate. Dar cei doi oameni vor sta legaţi între ei prin relaţia de trans-identitate.

Două concluzii decurg de aici: prima care interesează acum e că identitatea indiscernabililor (principiul (I')) nu e o condiţie suficientă a trans-identităţii; două obiecte pot avea toate proprietăţile în comun, fără ca de aici să rezulte că sînt identice. Concluzia este extrem de interesantă şi pentru că e uşor de legat de discuţiile în legătură cu una din dogmele principale ale creştinismului - doctrina euharistiei: pîinea, care îşi păstrează toate proprietăţile, devine prin trans-substanţializare corpul lui Hristos.

Proprietăţile rămîn aceleaşi, dar substanţa e alta. Dacă se folosesc numai proprietăţi nemodale, desigur că doctrina euharistiei e respinsă[14]. Ce se întîmplă însă dacă se apelează a proprietăţi modale, aici nu putem decît să schiţăm; răspunsul va căpăta mai multă carne după discuţiile din capitolul III 2. Se pare, într-adevăr că în acest caz doctrina euharistiei poate primi un anumit sens, pentru că, aşa cum dovedeşte exemplul cu Platon şi Socrate, două obiecte pot avea aceleaşi proprietăţi nemodale, diferind însă în cele modale (**a fi Socrate în** α e o proprietate pe care nu o are decît unul din cei doi oameni). În această perspectivă, dogma euharistiei ar putea fi interpretată ca o susţinere în sensul că în individualizarea unui obiect nu este suficient apelul la proprietăţi nemodale, trebuind să se ia în seamă şi altele, bunăoară esenţe - cum procedează Plantinga. O obiecţie la această interpretare răsare însă imediat: dogma presupune ceva mai puternic - că, dincolo de proprietăţile sale, un obiect constă din **substanţa** sa. Obiectul este ceva în plus faţă de colecţia proprietăţilor sale. Prin euharistie obiectul rămîne cu aceleaşi proprietăţi - cele ale pîinii - dar îşi schimbă substanţa, care devine cea a corpului lui Hristos. Îmi pare totuşi că obiecţia poate fi ocolită. Mai întîi, am putea considera că cerinţa ca un obiect să constea, alături de proprietăţile sale, din substanţa sa, nu e necesară, că ea e numai o încercare de a **interpreta** raportul între pîine şi pîinea "trans-substanţializată". Pe de altă parte, rolul care se presupune că îl joacă "substanţa" ar putea fi îndeplinit şi în alte chipuri, de pildă de haecceităţi (cf. pe larg mai jos) - anume proprietăţi esenţiale care convin unui şi numai unui singur individ; se poate argumenta că există un izomorfism între proprietăţile obiectelor plus substanţa lor, pe de o parte, şi haecceităţile obiectelor plus celelalte proprietăţi ale lor, pe de altă parte.

În strînsă legătură cu argumentul formulat aici împotriva încercării de a realiza trans-identificarea pe baza principiilor (I) şi (I') se află şi următorul[15]: trans-identificarea, odată acceptată, nu păstrează trăsăturile definitorii ale identităţii. Într-adevăr, aceasta din urmă este o relaţie de congruenţă - deci reflexivă, simetrică şi tranzitivă; însă tranzitivitatea nu e respectată în cazul trans-identităţii. Într-adevăr, se presupunem că putem face trans-identificarea obiectelor între diverse lumi; să presupunem, de asemenea, că într-o lume w_1 există două obiecte, **x** şi **y**, care sînt aidoma, cu excepţia faptului că nu au în comun **n** proprietăţi. De pildă, în exemplul discutat de N.U. Salmon, **x** şi **y** sînt două corăbii, întru totul la fel. Ele diferă numai prin faptul că cele **n** părţi din care se compun - **n** scînduri, să zicem - deşi au aceleaşi lungime, lăţime, înălţime, deşi sînt din acelaşi lemn sînt, evident, scînduri diferite. Acum, fie o lume w_2 în care **x** şi **y** schimbă între ele o proprietate (adică, o scîndură). Desigur, pe **x** din w_1 îl identificăm cu acel obiect din w_2 care e aidoma lui **x** din w_1, cu excepţia faptului că i s-a schimbat o proprietate; de pildă, din corabia **x** se ia o scîndură care se montează în locul celei corespunzătoare ei din **y**, iar scîndura lui **y**, făcută disponibilă, e montată pe **x** în locul cuvenit, vacant. Continuînd acest proces, ajungem într-o lume w_{n+1} în care s-a întîmplat ceva foarte interesant. Mai întîi, obiectul **x** din w_1

---

[14] Se cunoaşte, de altfel, tensiunea între poziţia pe care s-a aşezat filosofia modernă empiristă, începînd cu Locke, şi doctrina euharistiei.

[15] Argumente de acest fel au fost dezvoltate de mai mulţi autori (D. Kaplan, S.A. Kripke, H. Chandler etc.) Pe larg le comentează N.U. Salmon în cartea sa, deja citată, **Reference and Essence**. În româneşte se poate consulta şi articolul lui R. Chisholm , **Parte şi întreg. Principii ale esenţialismului mereologic**, în vol. **Metamorfoze actuale în filosofia ştiinţei**, Editura Politică, Bucureşti, 1988.

e identificat în w_{n+1} cu un obiect de care diferă prin n proprietăţi; şi analog cu obiectul y din w_1. Dar obiectul x din w_{n+1} are exact aceleaşi proprietăţi pe care le are obiectul y din w_1, iar y din w_{n+1} are exact aceleaşi proprietăţi pe care le are obiectul x din w_1. Atunci, acceptînd trans-identificarea, avem: x din w_1 este diferit de y din w_1; x din w_1 este identic cu x din w_2... este identic cu x din w_{n+1}, este identic cu y din w_1 - ceea ce violează tranzitivitatea identităţii. Dacă x e o corabie celebră, precum Nina a lui Columb, y o copie a sa, iar w_1 e lumea noastră în momentul t_1 şi w_{n+1} e lumea în care ajunge w_1 în momentul t_{n+1}, după ce s-au făcut cele n înlocuiri, atunci problema devine complicată şi din punct de vedere practic: care e copia şi care e originalul?

Dacă, aşadar, încercarea de a pune la temelia trans-identificării principii tari precum (I) şi (I') naşte dificultăţi, s-ar putea merge pe o altă pistă, şi anume relaxînd cerinţele de realizare a trans-identificării. Pentru a vedea cum ar fi posibil aşa ceva, să considerăm o analogie temporală. Ce înseamnă a spune că omul care stă pe scaun în momentul t şi omul care stă în picioare în momentul t' sînt identici? Răspunsul cel mai simplu este: acelaşi om, care în momentul t stă pe scaun, s-a sculat în momentul t'. Dar apare imediat întrebarea: ce înseamnă că e **acelaşi** om? Dacă întrebarea e luată ca legitimă, atunci va trebui să se admită că nu am înaintat nici un pas. (Desigur, aici îl urmăm pe posibilist; cum vom vedea, actualistul susţine că răspunsul de mai sus este **însăşi** soluţia dorită.) Acestei ultime întrebări i se va putea răspunde, bunăoară: avem două descripţii, "omul care stă pe scaun în momentul t" şi "omul care stă în picioare în momentul t'"; ambele au acelaşi referent. Un atare răspuns este interesant, pentru că el mută problema, printr-o "ascensiune semantică", aşa cum o numea Quine, la un alt nivel: nu mai vorbim despre oameni, nu ne mai interesează dacă ei sînt (trans-)identici, ci vorbim despre expresii (care se referă la oameni) şi ne interesează dacă ele au acelaşi referent. Dar, dacă dăm acest răspuns, trebuie să presupunem că ştim ce e referinţa.

Iată o altă propunere de răspuns:[16] omul care stă pe scaun în momentul t este o parte limitată a lumii; o parte evident limitată spaţial, dar şi temporal; or, în cauză e limitarea temporală. Am putea gîndi că e vorba de un interval foarte mic în jurul lui t; dar e posibil ca limitarea să fie gîndită şi mai drastic, anume presupunînd că avem un obiect neîntins temporal, instantaneu. Să rămînem însă la primul fel de limitare; în acest caz, cînd vorbim despre omul care stă pe scaun în momentul t avem în vedere un obiect cvadridimensional: cele trei dimensiuni spaţiale sînt cele obişnite, iar cea temporală se întinde pe un interval foarte mic, care îl cuprinde pe t. Acum urmează trans-identificarea: identificăm două obiecte cvadridimensionale. Pentru a realiza acest lucru, pornim de la faptul că între momentul t şi momentul t' se întinde un continuum temporal. Dacă spunem că omul de pe scaun în momentul t este identic cu cel care stă în picioare în momentul t', analiza acestei identităţi o facem apelînd la relaţia dintre cele două obiecte.Anume, putem susţine că există o relaţie **cauzală** între cele două obiecte, care se manifestă prin mijlocirea tuturor acelor obiecte cvadridimensionale - asemenea celor două pe care vrem să le identificăm - şi care împreună umplu intervalul dintre t şi t'. Identificarea este posibilă, fiindcă oricare astfel de obiecte sînt legate între ele printr-un continuum, în care nu există breşe, puncte de discontinuitate.

De aici ar rezulta că, dacă avem putinţa de a lega strîns între ele obiectele care

---

[16] El îi aparţine lui M. Tooley; cf. P. van Inwagen, **Plantinga on Trans-World Identity**, în J.E. Tomberlin, P. van Inwagen, **Alvin Plantinga**.

există în lumi diferite, atunci trans-identificarea e posibilă. Un exemplu de atare legătură "strînsă" este acela al relaţiilor cauzale pe continuumul temporal; un altul - s-a argumentat de unii filosofi - e acela în care avem în vedere modalităţi epistemice[17], de felul: "Eu cred că Socrate e filosof". Această propoziţie, potrivit analizei în termeni de lumi posibile a crezărilor, e adevărată atunci cînd Socrate are proprietatea de a fi filosof în toate lumile posibile care care sînt compatibile cu credinţele mele. În acest caz, lumile posibile sînt strîns legate între ele, întrucît se raportează la ceea ce cred eu. Sau, să luăm în discuţie memoria. Memoria mea anterioară creează un cadru în care fiecare obiect joacă un anumit rol; cît timp acest rol nu se schimbă, eu mă pot raporta la diferite situaţii posibile, considerînd că îmi amintesc de unul şi acelaşi individ. Aşadar, eu îl trans-identific în toate situaţiile (=lumile posibile) compatibile cu ceea ce îmi amintesc. Desigur, dacă aici continuitatea e frîntă, şi trans-identitatea se va prăbuşi. Bunăoară, dacă ne schimbăm scopurile, dacă schimbăm modul de raportare la experienţa trecută (de pildă, în unele momente cruciale ale vieţii), atunci şi obiectele care au populat-o îşi vor putea schimba chiar dramatic rolurile şi funcţiile; de aceea, chiar putinţa de a realiza trans-identificarea va fi afectată.

Acum, toate acestea înseamnă că - şi fără a apela la principiile leibniziene (I) şi (I') - în unele situaţii e posibil să realizăm trans-identificarea. Totuşi, în cazul general lucrul acesta nu ţine. Într-adevăr, în cazul general trebuie să admitem că cel puţin o lume posibilă nu e legată printr-un continuum (spaţio-temporal sau o altă natură) de a noastră. O lume în care Socrate e comandant de oşti nu e legată spaţio-temproal, ci doar "metafizic", de a noastră; dar trebuie să-l raportăm pe acel Socrate, comandant de oşti, la omul care a trăit în lumea noastră şi a fost filosof, pentru a analiza o propoziţie precum "Socrate ar fi putut să nu fie filosof". În al doilea rînd, nu e deloc uşor să dăm un sens limpede susţinerii că ceva dintr-o lume posibilă ar afecta cauzal altceva dintr-o altă lume posibilă. Atunci cînd ne raportăm la momente de timp, lucrul e posibil, dar ceea ce se întîmplă în lumea în care Socrate e comandant de oşti nu poartă nici o relaţie cauzală cu ceea ce se întîmplă în lumea noastră.

c) Trans-identificarea: esenţe individuale

Dacă încercăm să conchidem asupra drumului de pînă acum, vom recunoaşte că folosirea doar a proprietăţilor nemodale ne-a dus, mereu, la fundături; de aceea, strategia de a apela la proprietăţile modale ale obiectelor pe care vrem să le trans-identificăm se instituie ca o cale de a salva însăşi ideea de trans-identitate. Dar ce proprietăţi modale s-ar putea invoca? În mintea oricărui filosof, primul răspuns care se iveşte e următorul: e vorba de proprietăţile esenţiale, acelea de care un obiect se lipseşte numai cu preţul de a nu mai fi el însuşi. Dacă Socrate are în chip esenţial o proprietate **P**, aceasta înseamnă că el nu poate să nu aibă proprietatea **P**; dacă un om care există în w are o proprietate **P** care este esenţială lui Socrate, atunci putem spera că el e trans-identificabil cu Socrate, chiar dacă el nu are multe alte proprietăţi pe care Socrate le are în lumea noastră. (Strategia de a face apel la proprietăţi esenţiale abandonează aşadar vocaţia "democratică" proprie celei discutate în pragraful anterior; strategia de faţă este

---

[17] Unul dintre aceşti filosofi este J. Hintikka. A se vedea, de pildă, **Knowledge and the Known**, D. Reidel, Dortrecht, 1974, cap.11.

"elitistă", ea favorizînd numai unele proprietăţi, cele esenţiale. Bunăoară, dacă ne pare absurd ca într-o lume posibilă Socrate să nu fie om, ci altceva - un nevertebrat, să zicem - înseamnă că luăm proprietatea a fi om ca una esenţială lui Socrate; iar dacă e aşa, atunci orice candidat la trans-identificare cu Socrate, în orice lume, trebuie să fie om. Evident, aici avem doar o condiţie necesară, nu şi suficientă; şi ceilalţi oameni posedă aceeaşi proprietate, tot în chip esenţial.)

Dar, s-ar putea replica, rămîne deschisă problema naturii acestor proprietăţi esenţiale. Felul în care le-am caracterizat mai sus nu e satisfăcător, dacă nu reuşim să dăm exemple netriviale de astfel de proprietăţi. **A fi om sau a nu fi om** e, de bună seamă, o proprietate - şi anume una pe care o are orice obiect; dar ea e trivială, e tautologică. Aproximativ la fel e şi o altă proprietate: **a fi identic cu sine,** pe care o posedă în mod esenţial orice obiect. Totuşi, dacă ar rămîne doar la astfel de exemple, esenţialistul s-ar simţi stînjenit; atari proprietăţi sînt ca şi vide, nu ne spun nimic precis şi specific despre obiectul pe care îl caracterizează. Pe de altă parte, esenţialistul nu poate risca să sugereze şi alte proprietăţi în sensul dorit, decît, poate, cu preţul de a cădea în bătaia directă a criticii quineene. Însă, repet, el nu poate rămîne aici dacă vrea să-şi susţină poziţia.

A. Plantinga a elaborat o procedură simplă, capabilă să genereze la nesfîrşit proprietăţi esenţiale ale unui obiect. E vorba de metoda α-transformării[18]. Ea constă în producerea, pentru fiecare proprietate care îi revine în mod contingent unui obiect, a unei proprietăţi esenţiale acestuia. A fi filosof, a fi soţul Xantipei - iată proprietăţi care revin în mod contingent, în lumea actuală α, lui Socrate. Acum, a fi filosof în α, a fi soţul Xantipei în α - aceste proprietăţi sînt α-transformatele celor două iniţiale. E contingent că Socrate e **filosof** ori că e **soţul Xantipei,** dar e necesar că Socrate e **filosof în** α, că e **soţul Xantipei în** α. Socrate are în α în chip contingent proprietatea de a fi filosof; dar, odată ce o are, îi este esenţial să fie filosof în α. Altfel formulat: propoziţia "Socrate e filosof" e adevărată în α, dar falsă în alte lumi - deci e contingentă. Însă propoziţia "Socrate e filosof în α" e adevărată în toate lumile posibile, pentru că nu s-ar putea ca - odată ce în α Socrate e filosof - să fie fals că Socrate are proprietatea de a fi filosof în α; aşadar, această a doua propoziţie e necesară. Proprietăţi precum a fi filosof în α sau a fi soţul Xantipei în α să numesc indexate în raport cu lumile posibile (în cazul de faţă, cu α). (O mică remarcă: "Soţul Xantipei" e o descripţie; ea nu are aceeaşi referinţă în toate lumile posibile, pentru că, de bună seamă, s-ar fi putut ca Parmenide să fie soţul Xantipei. În vocabularul lui Kripke, descripţiile sînt designatori "nerigizi". Însă "soţul Xantipei în α" e un designator rigid, căci se aplică în orice lume lui Socrate. Metoda α-transformării creează, aşadar, o punte către teoria lui Kripke a referinţei).

Prin urmare, atunci cînd vrea să indice o cale pentru a realiza trans-identificarea, esenţialistul trebuie să indice proprietăţi: a) esenţiale; b) netriviale; c) care identifică unic un obiect. Proprietăţile care satisfac cele trei cerinţe au fost numite "esenţe individuale", "esenţe" pur şi simplu sau "haecceităţi" (cuvîntul vine din latinescul "haec",

---

[18] A. Plantinga, **The Nature of Necessity,** capitolele 4 şi 5. Aici trebuie accentuat asupra următoarelor lucruri: 1) "α" este un nume propriu pentru o lume: cea actuală); 2) acest nume exprimă o esenţă a acelei lumi. Pe de altă parte, dacă un nume w pentru o altă lume posibilă are, la rîndul său, trăsăturile (1)-(2), atunci se va putea construi w-transformata unei proprietăţi, analog α-transformatei.

însemnînd acesta[19]; dacă preferăm, vom zice, pe românește, "acestime" sau "acestitatea"). Se pare că primul filosof care s-a folosit de ideea de haecceitate a fost Duns Scot, deşi unii autori tind să atribuie apelul la haecceităţi chiar lui Boethius[20]. O haecceitate e aşadar o proprietate pe care nu o poate avea decît un singur obiect, pe care obiectul respectiv nu o împarte cu nici un altul. Evident, ea nu este o proprietate manifestă; apoi, ea e gîndită ca aparţinînd **de re** obiectului, nefiind legată de felul în care ne referim la el. Dacă dorim, putem să dăm şi nume haecceităţilor, de pildă haeccceităţii lui Socrate îi vom zice "socrateitatea", tot aşa cum esenţei animalului îi zicem "animalitatea". Această socrateitate este esenţa unui singur om - şi nu a unuia oarecare, ci a lui Socrate; ea este a lui şi nu o împarte cu nici un alt om.

Fiind o proprietate esenţială, haecceitatea îi aparţine obiectului respectiv în toate lumile în care el există. Dacă vrem să spunem că obiectul acesta din lumea w e identic cu obiectul acela din lumea w", indicăm o proprietate - haecceitatea lor - şi realizăm, aşadar, trans-identificarea. A duce la bun sfîrşit trans-identificarea e un scop principal al introducerii haecceităţilor[21]. Un alt scop e acela de a furniza un criteriu de identitate pentru obiectele individuale, în condiţiile acceptării unui discurs modal. Cum am văzut, dacă principiile leibniziene (I) şi (I') nu se dovedesc satisfăcătoare, obiectele individuale riscă să apară, odată ce acceptăm modalitatea, ca **entia non grata**; căci dacă din indiscernabilitatea a două obiecte (= **x** are o proprietate dacă şi numai dacă o are şi **y**) nu putem conchide că ele sînt identice, atunci nu mai avem nici un criteriu limpede pentru identitatea lor. Dar haecceităţile ne feresc să rămînem în această situaţie: ele sînt mijlocul sigur al realizării **individualizării**.

Un avantaj al haecceităţilor e aşadar acela că ele sînt corelate unic cu obiectele individuale: oricărui obiect îi corespunde o haecceitate şi unor obiecte diferite le corespund haecceităţi diferite. De aceea, putem înlocui apelul la mulţimea obiectelor care există într-o lume w cu cel la mulţimea haecceităţilor corespunzătoare lor; atunci, fiecărei lumi îi va reveni nu un domeniu format din obiectele care există în ea, ci un domeniu de haecceităţi (cele care sînt exemplificate în acea lume). E simplu acum să vedem la ce revine în acest caz trans-identificarea: la a arăta că o aceeaşi haecceitate este exemplificată în domeniul mai multor lumi posibile. Dar, se va obiecta, nu este clar că lucrurile ar fi mai simple adoptînd această strategie a invocării haecceităţilor. Căci şi acum trebuie să corelăm ceva din domeniul unei lumi cu altceva din domeniul alteia - la fel cum se întîmpla şi în cazul trans-identificării a două obiecte. Nu e însă acelaşi lucru, pentru că haecceităţile nu sînt obiecte individuale, ci proprietăţi; or, proprietăţile sînt obiecte abstracte, nu concrete, despre care putem deci admite mai uşor că există în mai multe lumi posibile.

---

[19] Cu acelaşi scop, poate că ar merge bine şi un alt cuvînt, "todetitatea", de la gr. **tode ti** - individul acesta. Să ne amintim că în **Tratatul de ontologie** C. Noica a folosit o expresie -"todetita" - derivată tot din **tode ti**.

[20] Plantinga, în **Actualism and Possible Worlds**, se referă la lucrarea acestuia, **Librium de interpretatione**, 462d-464c. Platon, zice Boethius, are o esenţă individuală - aceea că este Platon.

[21] Să observăm că o haecceitate nu e o conjuncţie de proprietăţi, nici măcar o conjuncţie maximal consistentă de proprietăţi nemodale. Desigur, unui obiect nu-i poate reveni decît o singură conjuncţie maximal consistentă; dar argumentul împotriva principiului (I') sugerează că invers nu e cazul. Într-adevăr, o astfel de conjuncţie poate conveni mai multor obiecte. Însă haecceitatea trebuie să convină unui **singur** obiect.

Totuşi, se va ridica acum o altă obiecţie, haeccceităţile sînt obiecte misterioase. Că sînt modale - lucrul acesta le face deja dubioase în ochii extensionaliştilor (precum empiriştii); dar chiar şi acei filosofi care sînt de acord să accepte un discurs modal - se situează deci pe o poziţie de tip (i), (ii) sau (iii) - ar putea să aibă reţineri faţă de ele. Chiar dacă acceptă că un obiect posedă unele proprietăţi în chip esenţial (bunăoară, proprietăţi triviale precum a fi identic cu sine sau chiar w-transformatele unor proprietăţi), un filosof poate avea totuşi reţineri faţă de haeccceităţi. Ce e "socrateitatea"? Ce putem zice despre ea? Propriu-zis, nu ştim nimic despre ea, despre ce o face să fie o proprietate a lui Socrate şi numai a lui Socrate, şi aceasta în chip esenţial; nu avem nici un mijloc de a o detecta etc. Apoi, ne e mai limpede noţiunea de "socrateitate" decît faptul că Socrate există în mai multe lumi posibile - fapt pe care însă vrem să-l explicăm cu ajutorul ei? Mai degrabă răspunsul la această ultimă întrebare e negativ.

Aşadar, fie că este actualist (modal!), fie că este posibilist, un filosof are încă în faţa sa putinţa de a alege între a accepta şi a respinge haeccceităţile; a atare alegere e independentă de alegerea între actualism şi posibilism. Haeccceitistul este acel filosof care admite că a) are sens să ne întrebăm dacă **acest** obiect e acelaşi cu un obiect dintr-o altă lume posibilă; b) obiectele se pot extinde în spaţiul logic (= prin lumile posibile; pot deci să existe în mai multe lumi), tot aşa cum în mod obişnuit le luăm ca extinzîndu-se în spaţiu şi timp[22]; c) deşi în lumi diferite un obiect are proprietăţi diferite, există ceva care se păstrează, o **acestime** a lui. Primul aspect care trebuie accentuat aici este că haeccceitismul şi antihaeccceitismul sînt **relative** la un tip de entităţi[23] (de aceea, pentru a păstra generalitatea discuţiei, în definirea lor am folosit termenul "obiect", nu pe cel de "obiect individual"). Desigur, genul de haeccceitism şi de antihaeccceitism care ne interesează în primul rînd e cel relativ la obiectele individuale; dar putem adopta o atare poziţie filosofică şi relativ la entităţi (obiecte) de alt fel, de pildă proprietăţi, concepte, relaţii etc. Într-adevăr, chiar dacă cineva se îndoieşte că despre un obiect individual are sens să spunem că există în două lumi posibile, el poate considera că are totuşi sens să spună că acest obiect din α este roşu şi că acel obiect din w este roşu. Dar atunci el va fi admis că relativ şi la α, şi la w e vorba de aceeaşi proprietate - a fi roşu. El va fi în acest caz antihaeccceist relativ la obiectele individuale, dar haeccceitist relativ la proprietăţi.

Să detaliem aici argumentele: fiecărei lumi posibile i se ataşează în mod obişnuit o mulţime a obiectelor indviduale care există în ea. Să notăm, pentru o lume w, cu **I(w)** această mulţime (domeniul de obiecte individuale al lui w). Atît haeccceitistul cît şi adversarul său sînt de acord că aceste mulţimi pot diferi de la lume la lume, că deci, în general, **I(w)** şi **I(w')** sînt diferite. Acum, proprietăţile sînt **entităţi intensionale**. Cea mai simplă cale de a vorbi despre ele în termeni de lumi posibile e următoarea[24]: o proprietate (în cazul standard: o proprietate a obiectelor individuale[25]) poate fi

---

[22] Cei mai mulţi sîntem de aceea haeccceitişti în raport cu faptul că lucrurile se întind în spaţiu şi timp (deci în raport cu modalităţile "temporale").

[23] A se vedea D. Kaplan, **How to Russell a Frege-Church**, în "The Journal of Philosophy", 1975, pp. 716-729.

[24] Ideea îi aparţine lui Carnap, **Semnificaţie şi necesitate** §3.

[25] Nu va fi vorba, deci, şi despre proprietăţi ale proprietăţilor: a fi raţional e o proprietate a unor obiecte, dar a fi abstract e o proprietate a proprietăţii a fi raţional.

reprezentată (=reconstruită în termenii teoriei lumilor posibile) ca o funcţie; o funcţie care ataşează fiecărei lumi posibile **w** o mulţime de obiecte din **I(w)**. Formal, deci, o proprietate este o funcţie definită pe clasa **W** a lumilor posibile şi care, pentru orice element **w** din **W** , ia ca valoare o submulţime a lui **I(w)**. De pildă, proprietatea a fi om e o funcţie care ataşează fiecărei lumi mulţimea (posibil vidă) a oamenilor din acea lume. Apoi, dacă în lumea noastră e adevărat că oamenii şi numai oamenii sînt fiinţe raţionale, atunci proprietăţile a fi om şi a fi raţional iau, pentru argumentul α, aceeaşi valoare; căci mulţimea oamenilor e, în α, aceeaşi cu mulţimea fiinţelor raţionale. Dar cele două proprietăţi sînt diferite; aceasta revine la a zice că există alte lumi în care valorile celor două funcţii sînt diferite.

Dar dacă proprietăţile sînt reprezentate astfel, atunci, după cum se poate observa cu uşurinţă, fiecare proprietate - adică funcţia corespunzătoare fiecăreia - este definită în raport cu orice lume posibilă, deşi, pentru unele lumi, valoarea funcţiei respective poate fi mulţimea vidă (cum e cazul, de pildă, cu proprietatea a fi om pentru o lume **w** în care nu există oameni). Atunci trebuie să admitem că mulţimea proprietăţilor despre care are sens să vorbim relativ la o lume oarecare **w** - am putea zice chiar: mulţimea proprietăţilor care fac parte din domeniul de proprietăţi al acelei lumi - e **aceeaşi** cu mulţimea proprietăţilor despre care are sens să vorbim relativ la oricare altă lume posibilă - care, deci, fac parte din domeniul oricărei alte lumi posibile. Decurge de aici o poziţie haecceitistă (cel puţin în privinţa punctului (a) din definiţia acesteia) referitoare la proprietăţi: acestea "există" în mai multe lumi posibile (în sensul că fac parte din domeniul mai multora). Avantajul acestei poziţii e că putem înlocui (=reduce) discursul despre lumi posibile avînd domenii de obiecte diferite la un discurs despre lumi posibile cu un acelaşi domeniu (de proprietăţi). Deşi pare mai uşor de acceptat decît haecceitismul relativ la obiectele individuale, nici poziţia descrisă aici nu e scutită de dificultăţi: am văzut deja cîteva dintre ele atunci cînd am amintit poziţia filosofică a "existenţialismului" (K. Fine e unul dintre adepţii antihaecceitismului relativ la proprietăţi[26]).

Să trecem acum la un alt aspect al distincţiei dintre haecceitism şi antihaecceitism. Trebuie să fim atenţi - avertiza D. Kaplan - ca, atunci cînd construim un model pentru ceva (de pildă, cînd reconstruim discursul despre obiecte şi proprietăţile lor în termeni de lumi posibile), să deosebim între: a) trăsăturile modelului care reprezintă **trăsături ale realităţii pe care o modelăm**; şi b) trăsăturile modelului care sînt intrinseci acestuia şi care **nu au nici un rol reprezentaţional**. Acestea din urmă sînt **artefacte** ale modelului; bunăoară, zice Kaplan, probabil că noi toţi considerăm că pentru fiecare lume **w** avem un număr definit de indivizi care există în ea. Or, aceasta e acelaşi lucru cu a accepta că **/I(w)/** (= cardinalul mulţimii **I(w)**; mai puţin riguros spus, numărul de obiecte individuale care există în **w**) nu e un artefact al teoriei lumilor posibile. Acum ne putem întreba: cînd punem problema trans-identificării, a raportului dintre mulţimile **I(w)** şi **I(w')**, avem aici a face cu un artefact - un produs artificial - al modelului, care deci nu are o funcţie reprezentaţională, sau e vorba de o trăsătură varitabilă a realităţii (= obiectele şi proprietăţile lor) pe care o modelăm? Haecceitistul consideră că problema trans-identificării se ridică întrucît ea priveşte trăsături veritabile ale realităţii despre

---

[26] K.Fine, **First-Order Modal Theories, Part I, Sets,** în "Nous", 1981, pp 117-206.

Psalmul 94. Veniţi cu toţii dimpreună *

care este discursul nostru; dar antihaecceitistul, consideră Kaplan, crede că această problemă nu e decît un artefact al modelului, al discursului însuşi despre lumi posibile[27].

Cum am văzut, distincţia dintre haecceitism şi antihaecceitism e independentă de cea dintre actualism şi posibilism. Dar dacă e aşa, înseamnă că sînt consistente patru poziţii filosofice. D. Kaplan le sistematizează în felul următor:

a) posibilism + antihaecceitism (D.Lewis);
b) posibilism + haecceitism (R. Montague);
c) actualism + antihaecceitism (Al. Church);
d) actualism + haecceitism (Kaplan; autorul este tentat să-l adauge aici şi pe Kripke).

Problema centrală în această sistematizare e de a arăta că este consistentă poziţia (d). Într-adevăr, combinaţia dintre actualism şi haecceitism pare inconsistentă, căci pentru actualist nu există propoziţii a căror valoare de adevăr depinde de ceea ce nu există actual; în schimb, haecceitistul dă sens ideii că obiectele individuale pot exista şi în alte lumi posibile şi că e deci posibil ca valoarea de adevăr a unei propoziţii să depindă de obiecte care nu sînt actuale. Kaplan crede că împăcarea dintre cele două poziţii e însă realizabilă dacă haecceitistul va susţine numai că un obiect individual care există în lumea actuală poate pătrunde şi în alte lumi posibile - aşadar: dacă ceva există în α, atunci va putea exista şi în alte lumi şi deci va putea fi trans-identificat - dar că invers nu e posibil: indivizi din alte lumi posibile nu au cum să pătrundă în lumea actuală.

Un exemplu proeminent de filosof în acelaşi timp actualist şi haecceitist îl constituie, după Kaplan, B. Russell. Din păcate, pentru a arăta în ce constă haecceitismul acestuia e nevoie de multe noţiuni pe care nu e locul să le introducem aici. În ce priveşte actualismul lui Russell, lucrurile sînt mai limpezi. **Locus classicus** pare să fie următorul. Raportîndu-se la Meinong, el scrie: "În astfel de teorii am impresia că se abdică de la acel simţ al realităţii care ar trebui însă păstrat chiar şi în cele mai abstracte studii. Eu susţin că logica nu trebuie să admită unicorni mai mult decît face zoologia; căci logica priveşte tot atît cît şi zoologia ceea ce este real, deşi este interesată de trăsăturile mai abstracte şi mai generale ale acestuia. A spune că unicornii au o existenţă în heraldică, în literatură sau în imaginaţie este o abdicare cît se poate de jalnică şi de neiertat. Ceea ce există în heraldică nu e un animal, făcut din carne şi oase, care se mişcă şi respiră prin sine însuşi; ceea ce există acolo e doar o pictură sau o descriere făcută cu ajutorul cuvintelor... Simţul realităţii este vital în logică, iar cel care face scamatorie, pretinzînd că Hamlet are un alt tip de realitate, trebuie neapărat să producă o analiză corectă a propoziţiilor despre unicorni, munţi de aur, pătrate rotunde şi alte asemenea pseudo-obiecte. Supunîndu-ne simţului realităţii, va trebui să accentuăm asupra cerinţei ca, atunci cînd analizăm propoziţiile, să nu admitem nimic «nereal»"[28].

S-a sugerat[29] chiar că I. Kant ar fi tot un filosof actualist şi în acelaşi timp haecceitist. Să ne amintim de exemplul lui ce cei o sută de taleri posibili. O sută de

---

[27] Antihaecceitistul va defini atunci o noţiune de izomorfism între acele lumi posibile care au aceeaşi structură. Un antihaecceitist precum Al. Church va putea conchide de aici că orice lumi posibile, izomorfe în acest sens, reprezintă aceeaşi realitate.

[28] B. Russell, **Introduction to Mathematical Philosophy**,Simon & Schuster, New York, 1971, pp. 169-170.

[29] A. Plantinga, **Self-Profile**, pp. 67-68; **Replies**, p. 316.

taleri reali, zice Kant, nu conţin nimic mai mult decît aceştia. Unele dintre proprietăţile talerilor sînt "reale"; altele, precum existenţa, nu sînt astfel. Sugerînd că existenţa nu e un predicat "real", Kant pare să spună că, dacă adăugăm unei mulţimi de proprietăţi - bunăoară, mulţimii proprietăţilor pe care le au cei o sută de taleri posibili - proprietatea existenţei, obţinem desigur o altă mulţime de proprietăţi; dar aceasta - susţine Plantinga - înseamnă numai că noua mulţime este exemplificată de **exact** aceleaşi obiecte ca şi prima. Acum, fie **x** un obiect, care nu există însă. El are o mulţime maximal consistentă de proprietăţi. Dacă acestei mulţimi i s-ar adăuga existenţa, atunci ar exista un obiect **x'** care ar a avea aceleaşi proprietăţi ca **x**, plus existenţa. E limpede că **x** e diferit de **w'**, fiindcă cele două obiecte au proprietăţi diferite. Însă, aşa cum am văzut, mulţimea proprietăţilor lui **x** şi mulţimea proprietăţilor lui **x'** sînt exemplificate de exact acelaşi obiect - prin urmare, trebuie să avem **x = x'**. Am obţinut aşadar o contradicţie. Pentru a o elimina, va trebui să respingem premisa de la care am pornit, anume că **x** e un obiect care nu există.

Interesant de notat aici e că actualistul interpretează susţinerea lui Kant că **existenţa nu e un predicat (real)** în sensul că nu există obiecte posibile. El se depărtează de linia Frege-Russell, care vedeau în susţinerea kantiană ideea că existenţa nu e o proprietate a obiectelor, ci a conceptelor şi funcţiilor propoziţionale.

Dar să revenim la Kaplan. Dacă privim lucrurile în felul în care le descrie el, atunci şi S. A. Kripke apare ca un susţinător al unei poziţii actualiste şi în acelaşi timp haecceitiste. Kripke pune problema în felul următor: mai întîi, unele obiecte nu există, altele nu pot exista[30]. Acesta e un alt fel de a zice că lumea ar fi putut fi altfel (deşi nu în orice chip altfel). Acum, despre un obiect individual care există actual ne putem întreba ceva de felul: ce i s-ar fi întîmplat **lui** dacă faptele din lume ar fi fost altele? Dacă întrebarea are sens, înseamnă că într-adevăr un individ din lumea actuală poate pătrunde în alte lumi, că are sens să spunem că el există şi în alte lumi şi că, mai mult, el e acelaşi individ. Dar de aici nu putem trage şi concluzia că are sens să ne întrebăm ce i s-ar întîmpla în lumea noastră unui obiect care ar fi existat dacă faptele ar fi fost altele.

d) Trans-identificarea: un artefact seducător?

Totuşi, cred că procedînd cum am făcut pînă acum, urmîndu-l pe Kaplan, nu am redat întru totul corect gîndul lui Kripke; pentru că aici s-a presupus, dar fără ca această opţiune să fi fost problematizată, că pentru Kripke problema trans-identificării e o problemă veritabilă. Kaplan aşa crede; iar punctul său de vedere se sprijină pe maniera în care concepe poziţia haecceitistă. Reamintesc prima trăsătură pe care i-o atribuie el: are sens să întrebăm dacă **acest** obiect e acelaşi cu un obiect dintr-o altă lume posibilă. Kaplan socoteşte că această condiţie echivalează cu următoarea: noţiunea unui obiect trans-mundan are sens; sau, altfel: are sens să vorbim despre trans-identificarea obiectelor.

Se pare însă că echivalenţa presupusă nu are loc; iar la Kripke se pare chiar că stau în bună pace următoarele două teze: 1) are sens să întrebăm dacă **acest** obiect e acelaşi cu un obiect dintr-o altă lume posibilă; 2) problema trans-identificării e o falsă problemă (apelînd la cuvintele lui Kaplan, ea este **un artefact al teoriei lumilor**

---

[30] S.A. Kripke, **Naming and Necessity**, p. 254.

posibile). Or, cum am văzut, Kaplan crede că cea de-a doua teză îl caracterizează pe antihaecceist. Iată ce scrie Kripke: "Cei care au argumentat că e necesar să se dea criterii de trans-identitate desigur să au pus căruţa înaintea carului; aceasta, fiindcă putem să ne referim rigid la un obiect şi să stipulăm că vorbim despre ce i s-ar fi întîmplat **lui** în alte situaţii"[31]. Prin urmare, cînd avem în vedere situaţii contrafactuale - altfel zis, cînd vrem să vorbim despre alte "lumi posibile" - noi nu procedăm aşa cum sugerează adeptul trans-identificării, anume: mai întîi inspectăm acele lumi posibile, vedem care sînt indivizii din ele pentru a-i detecta pe cei care ne interesează; apoi, cu ajutorul unor criterii, comparăm indivizi din lumi diferite pentru a-i trans-identifica. Nu, zice Kripke, noi nu procedăm astfel. Mai degrabă ţinem bine în mîini **acest** individ, din lumea noastră, şi încercăm să vedem ce proprietăţi ar avea el dacă faptele s-ar întîmpla sau s-ar fi întîmplat altfel.

Poate că vom vedea şi mai limpede deosebirea dintre a răspunde negativ problemei trans-identificării şi a o considera o falsă problemă dacă vom reveni la concepţia lui A. Plantinga. Să începem prin a ne reaminti că Plantinga este un actualist; aşadar, el nu acceptă obiecte care nu există actual. Dar, se va replica: dacă, în acelaşi timp, Plantinga admite lumile posibile, şi admite că lumile posibile sînt locuite de unele obiecte, nu intră în contradicţie? Pentru că s-ar putea întîmpla ca un locuitor al unei lumi w să nu fie un obiect actual existent. Am văzut mai devreme ce căi are la dispoziţie actualistul pentru a răspunde unei astfel de replici. Interesantă în acest loc e următoarea: atunci cînd spunem că obiectul **x** există în lumea **x**, nu spunem că el există realmente, însă nu în lumea noastră, ci într-o alta; că el există în **w** în acelaşi fel în care există un alt obiect în lumea noastră. Dacă am susţine aşa ceva, am părăsi punctul de vedere că lumea noastră[32] au un statut privilegiat printre celelalte lumi posibile.

Să facem aici o paranteză. Există o deosebire foarte mare, pe care însă nu am menţionat-o pînă acum, între felul în care sînt concepute lumile posibile de un autor ca D. Lewis şi cel în care le concepe un altul ca A. PLantinga. Pentru primul, lumile posibile sînt **obiecte concrete**; relaţia **a exista în**, care are loc între un obiect şi o lume posibilă, e de genul relaţiei **a face parte din**; aşa cum un elev face parte dintr-o clasă de elevi, tot astfel un obiect există într-o lume posibilă. Pentru D. Lewis, lumile posibile sînt precum nişte ţări îndepărtate, pe care le putem descrie tot aşa cum observăm prin lunetă lucruri departe de noi; ele se petrec cumva simultan cu lumea noastră, dar altundeva, într-o altă dimensiune sau în alte dimensiuni. O lume posibilă e aşadar relaţionată cu părţile sale, are raporturi cauzale cu acestea. Pentru Plantinga însă, lumile posibile sînt **obiecte abstracte**; ele nu sînt materiale, sînt incapabile să aibă relaţii cauzale cu obiectele care există în ele. Dar, fiind abstracte, tot la fel cum sînt proprietăţile, mulţimile, propoziţiile[33], ele sînt capabile să aibă o existenţă **necesară**.

Lucrul acesta e foarte important, cel puţin în două privinţe. Mai întîi, e semnificativ în legătură cu felul în care este conceput Dumnezeu. În mod obişnuit Dumnezeu a gîndit ca un obiect concret, nu abstract. Atunci o poziţie ca a lui Lewis nu întîmpină dificultăţi

---

[31] **Idem**, p. 270.

[32] Am scris mereu:"lumea noastră" şi nu "lumea actuală" pentru a lăsa putinţa comparării cu teoria indexicală a actualităţii. Poziţia care se sugerează aici că este de tip actualist încă e compatibilă cu teoria indexicală a actualităţii.

[33] Adică, "judecăţile".

în a-l gîndi în raporturi cauzale cu lumea. Dificultăţile apar însă imediat ce se pune problema existenţei lui necesare. În schimb, pentru Plantinga e mai uşor de dat seama de existenţa necesară a lui Dumnezeu, odată ce se acceptă deja entităţi care există în chip necesar. Numai că Dumnezeu are relaţii cauzale cu lumile posibile (acestea se impun din diverse motive teologice: Dumnezeu le-a creat; Dumnezeu a ales una ca fiind cea actuală; ele sînt dependente de Dumnezeu etc.). Or, pentru actualist e dificil să explice ce fel de relaţii cauzale pot fi între un obiect concret (Dumnezeu) şi obiecte abstracte precum lumile posibile. O a doua privinţă în care e importantă înţelegerea lumilor posibile ca obiecte abstracte sau ca obiecte concrete este următoarea. Dacă lumile posibile sînt obiecte concrete, atunci relaţia: **x** există în lumea posibilă **w** poate fi înţeleasă foarte simplu ca: obiectul **x** este o **parte** a lumii posibile **w.** Nu e deci nici o dificultate în acest sens. Însă pentru actualist, care tratează lumile posibile ca obiecte abstracte, relaţia: **x** există în lumea **w** dă naştere unui acut disconfort. Într-adevăr, în ce fel se poate lega un obiect concret **x** de unul abstract **w?** Punctul de vedere că **x** e o parte, un constituent al lui **w** nu pare deloc promiţător; după cum nu pare să fie nici acela că **x** exemplifică pe **w**[34]. Căci în ce constă această relaţie de exemplificare şi ce virtuţi ale ei ne permit să legăm două entităţi atît de diferite precum **x** şi **w?** (Să notăm că aici se află o problemă foarte veche: cea a raportului dintre universali şi indivizi nu este de un alt tip decît aceasta).

Plantinga oferă o extrem de interesantă tehnică de depăşire a acestei dificultăţi. El porneşte prin a evidenţia statutul logic al numelor pentru lumile posibile. Cînd folosim un nume "**w**" pentru o lume, noi vrem ca acesta să ne slujească pentru a selecta o unică entitate - lumea **w;** bunăoară, aşa cum am văzut, numele "α" selectează o singură lume posibilă - lumea actuală. Plantinga formulează în felul următor acest rezultat. Să numim **esenţă** a unei entităţi o proprietate pe care acea entitate o are pe toate lumile posibile în care ea există. Cum o lume posibilă **w** există în toate lumile posibile, înseamnă că o esenţă a lui **w** e o proprietate pe care **w** o are în toate lumile posibile. Numele "**w**" exprimă însă o esenţă a lui **w** - să numim w_e această esenţă -, anume proprietatea de a fi selectată de numele **w.** Desigur că w_e este o entitate abstractă (e o proprietate); dar ceea ce exemplifică pe w_e este un obiect concret, nu abstract. Atenţie însă: ceea ce exemplifică pe w_e nu este lumea **w,** căci **w** e un obiect abstract! Acum, relaţia **x** există în **w** e înţeleasă în felul următor: dacă **w** ar fi actuală, atunci **x** ar exista, adică ar avea proprietatea existenţei. Dar că **w** ar fi actuală înseamnă că w_e ar fi exemplificată. Ceea ce exemplifică pe w_e sînt toate obiectele, stările de lucruri, proprietăţile, lumile posibile care ar exista dacă **w** ar fi actuală. Or, multe din cele care exemplifică pe w_e sînt obiecte concrete - şi atunci relaţia dintre acestea şi obiectul concret **x** nu sînt la fel de misterioase precum cel dintre **w** şi **x!** Căci "**x** există în **w** va însemna: **x** este printre obiectele concrete care ar exemplifica pe w_e, dacă **w** ar fi actuală.

În general, spunem că o proprietate este exemplificată într-o lume dacă în acea lume există ceva care cade sub acea proprietate, ceva căruia îi convine aceasta. Bunăoară, proprietatea a fi raţional este exemplificată în lumea noastră - pentru că în ea există oameni, cărora le convine proprietatea a fi raţional; însă în multe lumi posibile - în care nu există nici oameni, nici alte fiinţe raţionale - ea nu este exemplificată, nici unui

---

[34] A. Plantinga, **Replies,** p. 338. Desigur, în discuţie este falsitatea poziţiei "existenţialiste".

locuitor al acestor lumi nu îi convine această proprietate. Proprietatea a fi raţional este o entitate abstractă, dar oamenii - care o exemplifică în α - sînt fiinţe concrete; tot aşa, lumea w este un obiect abstract, dar ceea ce exemplifică esenţa ei w_e nu e tot astfel.

Acum, o haecceitate este tot o proprietate; ea este exemplificată în unele lumi şi nu este exemplificată în altele. Mai precis, ea este exemplificată în acele şi numai în acele lumi în care există obiectul a cărui haecceitate este ea[35]. Deci: fiind obiect abstract, haecceitatea există în orice lume posibilă; dar, desigur, nu este obligatoriu ca ea să fie exemplificată în toate lumile posibile. De aici: clasa tuturor haecceităţilor care există într-o lume **w** e aceeaşi cu clasa haecceităţilor care există în oricare altă lume **w'**; diferă doar haeceităţile exemplificate în **w**, respectiv în **w'**.

Să luăm acum un exemplu pentru a vedea la ce foloseşte în mod concret întreagă această procedură[36]. Propoziţia modală **de dicto** "Este posibil să existe o vacă purpurie" va fi analizată în felul următor: există o haecceitate care într-o lume posibilă este co-exemplificată cu proprietatea a fi vacă purpurie. (De aici nu decurge că acea haecceitate nu este exemplificată şi în lumea actuală; s-ar putea să fie vorba de haecceitatea calului Bucephal!). Propoziţia modală **de re**: "Există ceva care e posibil să fie o vacă purpurie" va fi analizată astfel: există o haecceitate care în lumea noastră este exemplificată şi care e co-exemplificată într-o lume posibilă cu proprietatea a fi vacă purpurie.

Cînd zicem: "Socrate ar fi putut fi comandant de oşti", aceasta înseamnă că esenţa individuală, haecceitatea lui Socrate - socratietatea - este co-exemplificată într-o lume posibilă cu proprietatea de a fi comandant de oşti. Este clar deci că vorbim despre haecceitatea lui **Socrate**, despre modul în care este ea exemplificată, nu despre diferite haecceităţi care trebuie comparate sprea a vedea de ce sînt haecceităţi ale aceluiaşi obect. Pe de altă parte, potrivit lui Plantinga a spune că o proprietate este exemplificată într-o lume posibilă înseamnă a spune că, dacă acea lume ar fi actuală, respectiva proprietate ar fi exemplificată. Atunci, propoziţia "Socrate ar fi putut fi comandant de oşti", va fi analizată precum urmează: există o lume posibilă în care, dacă ea ar fi actuală, esenţa individuală a lui Socrate ar fi co-exemplificată cu proprietatea a fi comandant de oşti.

Nu există, aşadar, o problemă a trans-identificării lui Socrate în diferite lumi posibile. Aceasta pentru că pornim de la individul Socrate care există în lumea actuală şi zicem: haecceitatea lui Socrate este proprietatea de a fi identic cu **acest** Socrate. După aceea, cînd vorbim despre Socrate în **w**, unde el este comandant de oşti, de fapt spunem:

---

[35] Această împrejurare a născut următoarele obiecţii la adresa haecceităţilor (K. Fine): folosirea lor duce la "reducerea" obiectelor materiale la entităţi abstracte, într-un fel "platonist idealist"; apoi, aceste entităţi sînt **entia non grata**: nu avem criterii clare de a le individualiza. Un mijloc de a face faţă acestei obiecţii este următorul: vom spune că două haecceităţi sînt diferite dacă şi numai dacă sînt diferite obiectele ale căror haecceităţi sînt. Însă astfel demersul devine circular, fiindcă haecceităţile au fost introduse tocmai pentru a explica identitatea obiectelor posibile.

Problema e dificilă şi nu voi insista asupra ei; voi remarca însă - odată cu Plantinga - că, mai întîi, problema specificării unor esenţe neexemplificate în lumea noastră (deci, care corespund unor obiecte posibile) nu e mai grea decît cea a specificării acelor obiecte posibile; apoi, obiecţia circularităţii se sprijină pe ipoteza "existenţialistă" că proprietăţile depind de obiectele ale căror proprietăţi sînt. Or, dacă "existenţialismul" e respins , atunci e posibil ca haecceitatea să existe într-o lume chiar dacă în aceea nu există obiectul respectiv.

[36] A. Plantinga, **Actualism and Possible Worlds.**

acel individ care ar fi **acest** Socrate, ar fi comandant de oşti dacă lumea w ar fi lumea actuală. Actualismul înlocuieşte, aşadar, discursul despre obiectele posibile cu unul despre haecceităţi (care, fiind entităţi necesare, sînt şi **actuale**). Atunci, el poate fi redat ca acel punct de vedere potrivit căruia obiectele posibile nu sînt **entia non grata**, ci **entia non necessaria**.

e) Enunţuri existenţiale negative

Cu aceasta, am încheiat discuţia privitoare la problema trans-identificării. Totuşi, a rămas un punct care nu a fost încă analizat îndeajuns. Am vorbit pînă acum despre ce înseamnă că un obiect există într-o lume posibilă, despre ce înseamnă că el există în mai multe lumi posibile. Să zăbovim însă şi asupra a ce înseamnă că un obiect **nu există** într-o lume posibilă. Vom încerca deci să analizăm o propoziţie precum: "Socrate nu există". Pentru aceasta să revenim o clipă la ideea de proprietate esenţială, întrebîndu-ne ce înseamnă că un obiect **x** posedă în chip esenţial o proprietate. Primul răspuns care ne vine în minte (de bună seamă, dacă acceptăm termenii teoriei lumilor posibile) este următorul:

(e_1) **x** are proprietatea **P** în chip esenţial (sau: **P** este o proprietate esenţială a lui **x**) dacă şi numai dacă **x** are proprietatea **P** în toate lumile posibile.

Dar **x** există în unele lumi şi nu există în altele; însă, potrivit definiţiei (e_1), pentru a avea în chip esenţial proprietatea **P**, **x** trebuie să o aibă şi în acele lumi în care el nu există. Deja apare o dificultate, fiindcă nu avem nici un criteriu pentru a decide, bunăoară, că într-o lume în care Socrate nu există, acesta ar fi filosof mai degrabă decît comandant de oşti[37]. Apoi, dacă rămînem la definiţia (e_1), proprietăţile esenţiale pe care le admitem riscă să fie toate triviale. Bunăoară, a fi identic cu sine este, potrivit lui (e_1), o proprietate esenţială a oricărui obiect. Însă nici un obiect nu posedă în chip esenţial proprietăţi mai specifice. În al treilea rînd, dacă acceptăm definiţia (e_1), lucrul acesta are consecinţe asupra principiilor modale pe care, de asemenea, le admitem[38]. Într-adevăr, (e_1) e incompatibil cu expresia

(C_{Bn}) Dacă este necesar că orice **x** are proprietatea **F**, atunci orice **x** are în chip necesar proprietatea **F**.

Sau, dacă preferăm să scriem mai formal,

(C'_B) $\mathbf{N}(\forall \mathbf{x})$ (**x** are **F**) $\supset$ $(\forall \mathbf{x})$ **N**(**x** are **F**)

Aici se vede mai limpede în ce constă deosebirea dintre antecedentul (şi consecventul lui (C'_{Bn}): e vorba de ordinea în care se află necesitatea şi cunantificatorul "oricare ar fi obiectul **x**". (Am notat expresia de mai sus cu "C_{Bn}" pentru că ea poartă numele de "conversa formulei Barcan"[39]). Într-adevăr, fie **F** proprietatea existenţei. Să admitem cuantificatori al căror domeniu e restrîns la obiectele din domeniul unei lumi (cuantificatori neposibilişti). Antecedentul lui (C_{Bn}) este adevărat, căci el spune că în orice lume e adevărat că orice există (ceea ce nu înseamnă decît că orice obiect dintr-o

---

[37] Se admite implicit că cele două predicate se exclud.

[38] A. Plantinga, **The Nature of Necessity**, p.60 şi următ.

[39] Care este deci:

(B_n) Dacă orice **x** are în chip necesar proprietatea **F**, atunci este necesar că orice **x** este **F**. Antecedentul este o modalitate de **re**; consecventul este modalitatea **de dicto** corespunzătoare.

lume are proprietatea de a exista în acea lume; or, lucrul acesta este evident). În schimb, consecventul e fals: multe obiecte există în lumea actuală, dar nu în toate lumile posibile, de aceea nu e adevărat că orice **x** (care există în lumea actuală!) există în chip necesar.

A. Plantinga sugerează atunci o altă definiţie pentru: "x are proprietatea **P** în chip esenţial", şi anume:

(e_2) **x** are proprietatea **P** în toate lumile în care el există.

Primele două obiecţii la adresa lui (e_1) se vede cu uşurinţă că sînt depăşite: mai întîi, dacă **x** nu există într-o lume, nu e nevoie să văd dacă **x** posedă **P** în acea lume pentru a suţine că **x** are **P** în chip esenţial, întrucît această împrejurare nu e solicitată de definiţia (e_2). Apoi, **x** poate avea acum multe proprietăţi esenţiale (de pildă, proprietăţile indexate după lumi: dacă Socrate e în α filosof, atunci într-o lume w în care există, el are proprietatea a fi filosof în α, deşi e întru totul posibil ca în w el să nu fie filosof). În ce priveşte conversa formulei Barcan, antecedentul e în continuare adevărat. Dar şi consecventul acesteia este adevărat, pentru că ne spune că orice obiect care există în lumea actuală are **în orice lume în care există** proprietatea că există.

Diferenţa dintre cele două definiţii (e_1) şi (e_2) este că, potrivit primeia, cuantificatorul "în orice lume w" a fost luat ca nerestrîns, în timp ce, potrivit celei de-a doua, el a fost restrîns la "în orice lume w în care obiectul **x** există". Să observăm următorul lucru: dacă apelăm la definiţia (e_2), ne interesează ce proprietăţi are **x** numai în lumile în care există. Ce proprietăţi are acolo unde nu există - nu ne priveşte. S-ar părea atunci că principiul (e_2) e compatibil cu oricare din următoarele posibilităţi:

(p_1) în lumile în care nu există, un obiect are unele proprietăţi;

(p_2) în lumile în care nu există, un obiect nu are nici o proprietate;

(p_3) în lumile în care nu există, un obiect are o mulţime maximal consistentă de proprietăţi[40].

Plantinga pare să fie însă de părere că definiţia (e_2), împreună cu poziţia actualistă, impun o alegere - şi anume una în favoarea alternativei (p_2): un obiect nu are nici o proprietate într-o lume în care nu există. Aceasta înseamnă că **un obiect oarecare x** (existent în lumea actuală), **dacă are o proprietate P într-o lume, atunci există în acea lume.** Acum, ţinînd cont de faptul că un cuantificator de forma "în orice lume" poate fi înlocuit cu modalitatea "este necesar " , vom avea:

(p'_2) Pentru orice **x**, este necesar că dacă **x** are proprietatea **P**, atunci **x** există.

Am putea scrie chiar mai formal:

(p''_2) ($\forall$**x**) **N** (**x** are **P** $\supset$ **x** există)

Principiul (p_2) - şi, deci, (p''_2) - defineşte poziţia filosofică numită de Plantinga "actualism serios".

Raţionamentul ce urmează e în concordanţă cu poziţia lui Plantinga[41]. Ideea e aceea de a vedea dacă:

actualismul + definiţia (e_2) implică actualismul serios.

---

[40] Adică, din oricare două proprietăţi el posedă exact una, iar faptul că are o proprietate nu trebuie să intre în contradicţie cu aceea că are o alta; de pildă, dacă un obiect are în lumea w (în care nu există!) proprietatea a fi roşu, el nu va avea şi proprietatea a fi albastru - ci e constrîns să aibă proprietatea de a nu fi albastru.

[41] Cu privire a ezitările sale în ce priveşte raporturile dintre "actualism" şi "actualismul serios", a se vedea **Self-Profile**, p.93.

Pentru a arăta aceasta, să ne amintim mai întîi o consecinţă a poziţiei actualiste, pe care am menţionat-o într-un paragraf anterior: existenţa e o proprietate necesară a oricărui obiect. Prin urmare, e adevărat că

(E_1) **N** ($\forall$**x**) (**x** există)

Principiul (E_1) e evident adevărat, căci spune că în orice lume în care **x** există, el există. Mai mult, cum ne amintim, actualistul respinge teza posibilistului că există o proprietate care satisface următoarele condiţii: 1) un obiect poate să o aibă, fără a exista; 2) dacă un obiect are o oarecare proprietate, atunci o are şi pe aceasta. Prin urmare, fie o lume **w** în care **x** există. Atunci, dacă **x** are proprietatea **P**, atunci **x** şi există (**în w**). Întrucît **w** e oarecare, avem: în orice lume **w** în care **x** există, dacă **x** are **P**, atunci el există. Ţinînd cont de ce înseamnă cuantificatorul "în orice lume **w** în care **x** există", vom avea:

(E_2) **N** ($\forall$**x**)(**x** are **P** $\supset$ **x** există)

Acesta e principiul care decurge din poziţia actualistă. Pe de altă parte, din (e_2) decurge că (C'_{Bn}) este adevărată. O reamintesc:

(C'_{Bn}) **N**($\forall$**x**)(**x** are **F**) $\supset$ ($\forall$**x N** (**x** are **F**)

Este însă uşor de văzut că din (C'_{Bn}) şi (E_2) putem deduce (p''_2). Într-adevăr, să înlocuim pe "**x** are **F**" cu "**x** are **P** $\supset$ **x** există" (= dacă **x** are **P**, atunci **x** există; substituţia e posibilă, căci şi această din urmă expresie poate fi luată ca exprimînd o proprietate, compusă însă). Atunci obţinem:

N($\forall$**x**)(**x** are **P** $\supset$ **x** există) $\supset$ ($\forall$**x**)**N**(**x** are **P** $\supset$ **x** există).

Or, antecedentul ei este principiul actualist (E_2); prin **modus ponens** e adevărat şi consecventul - anume principiul (p''_2) al actualismului serios, q.e.d.

Acestui argument i s-ar putea replica în mai multe feluri. Primul e acela de a sugera că deducţia nu e corectă, de pildă argumentîndu-se că concluzia (p''_2) este falsă. Să luăm, zice Pollock[42], proprietatea **P** ca fiind cea a nonexistenţei. Atunci vom avea, pornind de la (p''_2):

($\forall$**x**)**N**(**x** are nonexistenţa $\supset$ **x** există)

Or, toată paranteza echivalează cu: dacă **x** nu există, atunci există - deci cu **x** există. Aşadar, obţinem:

($\forall$**x**)**N**(**x** există)

care spune că orice obiect (care există în lumea actuală) are o existenţă necesară - concluzie nedorită. Însă dacă deducţia ar fi corectă, iar concluzia falsă, ar rezulta că sau actualismul sau definiţia (e_2) ar trebui părăsite - ceea ce iarăşi nu e dorit de către un filosof ca Plantinga.

Pentru a ieşi din această menghină, el recurge la proncipiul (p''_2), în felul următor: principiul interzice să înlocuim pe **P** cu proprietatea nonexistenţei. Pentru că dacă într-o lume în care nu există, un obiect nu are nici o proprietate, el nu va avea nici proprietatea nonexistenţei **în** acea lume: în acea lume el nu are nici proprietatea de a exista, nici pe cea de a nu exista. De aceea, (p''_2) nu s-a dovedit fals. Desigur, obiectul va satisface condiţia nonexistenţei, dar nu în lumea în care nu există, ci **despre** ea (ne aducem aminte aici de deosebirea dintre a satisface o condiţie **într-o** lume şi a o satisface **despre** o lume!).

---

[42] J.L. Pollock, **Plantinga on Possible Worlds**, pp.126-129.

O altă cale de a replica împotriva deducerii actualismului serios din actualism şi (e_2) e aceea că, în combinaţie cu (e_2), actualismul devine trivial adevărat. Într-adevăr, principiile (E_1) şi (E_2) sînt tautologice; primul, de pildă, zice că un obiect există în lumile în care există. Plantinga ar putea replica aici: actualismul devine într-adevăr trivial dacă nu ţinem cont de deosebirea dintre satisfacerea unei condiţii **în** şi **despre o lume.** Pentru că, dacă **x** nu există într-o lume **w**, totuşi **despre w** putem zice că **x** satisface condiţia nonexistenţei.

Cu aceasta, să revenim la o propoziţie de forma: "Socrate nu există". Ea poate fi înţeleasă ca exprimînd ambiguu - în lumea posibilă w -- trei lucruri[43]:

a) Socrate nu are proprietatea de a exista.

b) Este fals că Socrate are proprietatea de a exista.

c) Socrate are proprietatea de a nu exista.

Pentru Frege-Russell, cele trei propoziţii sînt fără sens, pentru că existenţa nu e o proprietate care poate fi ataşată cu sens unor obiecte, ci conceptelor (Frege) sau funcţiilor propoziţionale (Russell); pentru Plantinga, ele au sens. Mai mult, pentru Plantinga cea de-a treia este falsă, în timp ce primele două sînt adevărate. Cea de-a treia afirmă, predică o proprietate despre Socrate. În general, atari **propoziţii predicative**, singulare şi existenţiale, sînt false **în** acele lumi în care obiectul nu există. Prima şi a doua propoziţie sînt **impredicative**, în sensul că **neagă** o proprietate despre un obiect. Ambele sînt adevărate în lumile în care acesta nu există; prima este impredicativă **de re**, a doua **de dicto**: căci prima spune ceva despre Socrate, a doua despre o propoziţie. Pe de altă parte însă, **despre w** e adevărată şi a treia[44].

Tot aşa, propoziţia "Dumnezeu nu există" este de asemenea ambiguă. Dacă cel ce o acceptă vrea să spună fie că Dumnezeu nu are în lumea actuală proprietatea de a exista, fie că este fals că Dumnezeu are în lumea actuală proprietatea de a exista - atunci el procedează corect; dar greşeşte dacă va considera că acceptarea ei echivalează cu a spune că Dumnezeu are în lumea actuală proprietatea de a nu exista.

Notă. Să observăm că, în genere, o propoziţie negativă poate fi luată ca exprimînd ambiguu (într-o lume posibilă precizată) lucruri diferite. Lui Socrate, aşa cum ştim, i s-a adus acuzaţia de imoralitate; dar sensul acestei susţineri făcute de adversarii săi ar putea fi construit în unul din următoarele trei feluri:

a) Socrate nu are proprietatea de a fi moral.

b) Este fals că Socrate are proprietatea de a fi moral.

c) Socrate are proprietatea de a fi imoral.

Probabil că s-ar putea argumenta că cele trei propoziţii au comportamente logice diferite. Bunăoară, numai a treia atribuie o proprietate lui Socrate (e singura "predicativă"); celelalte resping, în maniere diferite, că Socrate are o proprietate; ele sînt "impredicative" **de re**, respectiv **de dicto**. Într-adevăr, prima spune ceva despre Socrate, a doua - ceva despre o propoziţie. Să presupunem acum că în lumea **w** Socrate nu există; pentru un filosof care acceptă - precum actualistul serios - că un obiect nu are nici o proprietate în lumile posibile în care nu există, dar care tratează ca lipsite de

---

[43] A se vedea A. Plantinga, **The Nature of Necessity**, p.151.

[44] În plus, în (c) ar trebui să înlocuim termenul "proprietate" cu cel de condiţie. Să notăm, de asemenea, că şi (a) are un comportament logic diferit de cel al lui (b), întrucît ele diferă în sensul în care diferă propoziţiile **de re** de cele **de dicto**; nu voi insista însă aici asupra acestei chestiuni, deşi ea trebuie reţinută.

valoare de adevăr în w propoziţiile despre obiectele care nu există în w, propoziţia (a') este adevărată, fiindcă Socrate nu are în w proprietatea de a fi moral, dar (b') e falsă, fiindcă propoziţia "Socrate are proprietatea de a fi moral" nu are valoare de adevăr în w şi deci nu poate fi falsă (cum pretinde (b')).

Desigur că e însă posibil să se susţină că cele trei propoziţii rezistă sau cad împreună; spre deosebire de propoziţiile (a)-(c), unde intervenea o condiţie - a nu exista - care nu e şi o proprietate, **a fi moral** e "proprietate" (adică, în cazul ei deosebirea despre/în se năruie); or, propoziţiile (a)-(c) difereau în comportamentul lor logic tocmai în ce priveşte adevărul **despre** sau **în** o lume. Să acceptăm această obiecţie, pentru a nu complica încă mai mult argumentarea. Să vedem însă ce se întîmplă dacă în locul lui a fi moral luăm în considerare o condiţie modală, precum anselmiana **a fi mai mare** (că realmente această condiţie este modală se va vedea în capitolul următor, paragraful 1d), sau cînd în loc să vorbim despre Socrate vorbim despre Dumnezeu, înţeles ca fiinţă **necesară**, deci ca fiinţă a cărei existenţă presupune constrîngeri asupra clasei lumilor posibile. Prin felul lor de a fi, condiţiile modale presupun distincţia despre/în: ele nu pot fi tratate ca "proprietăţi". Dar dacă e aşa, atunci propoziţiile în care se susţine ceva (**modal**) despre Dumnezeu pun o serie de dificultăţi şi pe această linie, căci ele apar ca ambigui.

Voi încerca să fac credibilă această teză luînd ca exemplu strategia de abordare proprie aşa-numitei teologii negative. Fie **X** un atribut, şi să încercăm acum să analizăm o susţinere de forma: Dumnezeu este **X** (atotştiutor; atotputernic; etern; inefabil; incoruptibil; infinit etc.) În mod obişnuit, o atare propoziţie e tratată ca exprimînd afirmarea atributului **X** despre subiect - Dumnezeu. Intuiţia aflată la baza interpretării pe care o oferă teologia negativă e aceea de a privi însă propoziţia respectivă ca ambiguă. Am putea să o înţelegem ca exprimînd unul din următoarele trei lucruri:

a'') Dumnezeu nu are proprietatea non-**X**.

b'') Este fals că Dumnezeu are proprietatea non-**X**.

c'') Dumnezeu are proprietatea **X**.

Potrivit lui Pseudo-Dionisie Areopagitul cea de-a treia propoziţie - (c'') - este falsă; în ce priveşte divinitatea, "atunci cînd facem afirmaţii sau negaţii care se aplică unor realităţi care îi sînt inferioare, nu afirmăm, nici nu negăm nimic despre ea, deoarece - scria el - cauza unică şi perfectă a lucrurilor este mai presus de orice afirmare, deoarece transcendenţa celui care... se află deasupra tuturor lucrurilor este mai presus de orice negare". Citatul spune desluşit, mai întîi, că atunci cînd susţinem că: Dumnezeu este inefabil; sau: etern; sau: infinit[45] etc., dacă interpretăm atari susţineri ca avînd forma logică a lui (c''), ele nu sînt acceptabile. Dar Pseudo-Dionisie mai zice ceva, că despre Divinitate nici nu putem nega ceva, întrucît ea este mai presus de orice negare. Totuşi, nu e deloc uşor să înţelegem ce a vrut să spună Pseudo-Dionisie, anume nu e clar dacă putem conchide din textul său că (a'') e falsă, ori că (b'') e falsă, ori că ambele sînt

---

[45] Astfel, a fi infinit conduce la:

a''') Dumnezeu nu are proprietatea de a fi finit.

b''') E fals că Dumnezeu are proprietatea de a fi finit.

c''') Dumnezeu are proprietatea de a fi infinit.

Numai prin (c''') lui Dumnezeu i se atribuie o proprietate, ceea ce, desigur, un adept al teologiei negative nu doreşte să facă.

false.

Problema e prea complexă pentru a încerca aici un răspuns, deşi cred că cel mai corect ar fi să interpretăm textul lui Pseudo-Dionisie în sensul că numai (b'') e adevărată - deci, în sensul că **propoziţiile impredicative de dicto** sînt adevărate, nu însă şi cele impredicative **de re**. Aceasta mi se pare că e cea mai satisfăcătoare modalitate de a înţelege punctul de vedere al teologiei negative[46]. Desigur însă că această chestiune trebuie cercetată atent, luînd în seamă textele fiecărui gînditor în parte. Aici am vrut doar să indic o cale de identificare a unor opţiuni (şi argumente) de natură logico-semantică pe care le presupune strategia teoretică a teologiei negative.

Appendix: Logici modale

Să încercăm să vedem care sînt relaţiile dintre modalităţi. Pentru aceasta, e nevoie să exprimăm modalităţile într-un limbaj. Vom presupune că **L** e un atare limbaj, şi vom presupune că **L** e un limbaj de ordinul întîi, că am construit formulele şi propoziţiile lui. (O propoziţie este o formulă în care nu apare nici o variabilă liberă. Dacă, de pildă, în **L** avem predicatul "filosof" şi numele "Socrate", atunci "**x** este filosof", unde **x** e o variabilă individuală, este o formulă, iar "Socrate este filosof" şi "Există un **x** care este filosof" sînt propoziţii). Acum putem adăuga modalităţile: dacă **p**, **q** etc. sînt formule, atunci vom scrie **Np, Nq** etc., pentru "Este necesar că **p**" respectiv "Este necesar că **q**" etc.; şi vom scrie **Mp, Mq** etc. pentru "Este posibil că **p**", respectiv "Este posibil că **q**" etc.

Problema care se pune este aceea a principiilor modale care urmează să fie acceptate. Ele vizează: 1) aspectele propoziţionale; 2) combinarea cuantificării cu modalitatea. Pe tot parcursul acestui capitol am avut prilejul să urmărim cîteva dintre dificultăţile ce răsar în cel de-al doilea caz. Să ne oprim aici asupra primului. Formulele vor fi tratate ca întreg (iar, pentru simplitate, de aici încolo prin **p**, **q** etc. vom înţelege doar propoziţii), iar investigaţia se va apleca asupra:

a) combinării modalităţilor cu funcţiile de adevăr;

b) combinării modalităţilor între ele.

Vom admite dintru început că necesitatea şi posibilitatea sînt interdefinibile. Făcînd alegerea de a lua necesitatea ca noţiune primitivă, vom avea:

D. **Mp** = df. **-N-p**

adică **p** este posibilă dacă şi numai dacă nu e necesar non-**p**.

Acum, ne întrebăm care este **logica** necesităţii; altfel zis, care sînt principiile pe care

---

[46] Propoziţia impredicativă **de re** de forma lui lui (a''') nu poate fi acceptată. Într-adevăr, în ea se spune ceva despre o fiinţă; or, în cazul în care propoziţia este despe Dumnezeu, s-ar încălca cerinţa de inefabilitate.

De notat că propoziţia: "Dumnezeu este inefabil" poate să fie tratată, în perspectiva pe care o avem aici în vedere, la două nivele. La nivelul **teoretic**, ei i se poate aplica strategia de a o analiza ca exprimînd ambiguu trei propoziţii, analoge în formă logică propoziţiilor (a)-(c), şi între care urmează să se aleagă. Dar ea poate fi privită şi ca acţionînd la nivel **metateoretic**, ca o condiţie asupra modalităţii de a analiza propoziţii în care se spune ceva despre Dumnezeu (propoziţii, deci, de forma lui "Dumnezeu este infinit", dar şi de forma ei înseşi, deci chiar propoziţia: "Dumnezeu este inefabil").

le satisface operatorul **N** al necesităţii. Acceptarea unui anumit principiu modal şi respingerea lui se pot face pe diverse criterii. Aşa cum am văzut, înţelegerea expresiei "este necesar" ca exprimînd necesitatea logică, cea metafizică ori cea fizică, proprietatea de a fi omnitemporal etc. conduc la admiterea unor colecţii diferite de principii modale. Logicianul nu este însă interesat atît de chestiunea dacă o atare colecţie este alcătuită sau nu în chip rezonabil sub anumite exigenţe (aici e, mai degrabă, locul în care filosoful se poate defăşura), cît de trăsăturile logice ale acesteia: care sînt consecinţele principiilor modale. De aceea, logicianul oferă, ca produse ale activităţii sale, diverse **sisteme de logică modală**, care încorporează colecţii diferite de principii modale. Dar el nu îşi propune să le evalueze altfel decît în privinţa trăsăturilor lor logice.

Cel mai simplu sistem de logică modală este sistemul **K**. Aşa cum am văzut, logica modală se edifică pe baza logicii predicatelor de ordinul întîi. Aşadar, în **K** sînt teoreme toate teoremele logicii predicatelor de ordinul întîi. În particular, cum logica propoziţiilor e inclusă în logica predicatelor, înseamnă că toate teoremele logicii propoziţiilor (= toate **tautologiile**) sînt teoreme ale lui **K**. Apoi, în **K** este valabil principiul:

(K) **N(p & q) = Np &Nq**

adică: **p** şi **q** sînt împreună necesare dacă şi numai dacă fiecare în parte este astfel. De asemenea, este valabilă regula:

(N) Dacă **A** este o teoremă a lui **K**, atunci **NA** este o teoremă a lui **K**.

Dacă acestui sistem de logică modală îi adăugăm principiul care afirmă că orice propoziţie necesară este şi adevărată, obţinem sistemul **T**:

(T) **NP ⊃ p**

În **T** se pot demonstra multe teoreme interesante. Iată cîteva dintre ele:

T1. **N(p ⊃ q) ⊃ (Np ⊃ Nq)**

T2. **p ⊃ Mp**

T3. **Np ⊃ Mp**

T4. **M(p v q) = Mp v Mq**

T5. **M (p & q) ⊃ Mp**

T6. **Np ⊃ N(p v q)**

T7. **Np ⊃ N(q ⊃ p)**

T8. **-Mp ⊃ N(p ⊃ q)**

Ultimele două teoreme afirmă că o propoziţie necesară e implicată de orice propoziţie, respectiv că o propoziţie imposibilă implică orice propoziţie.Să notăm că din principiul (T) decurge (substituind pe **p** cu **Np**):

T9. **NNp ⊃ Np** şi, analog, din T2 decurge

T10. **Mp ⊃ MMp**

Însă conversele lor nu pot fi obţinute ca teoreme în **T**. Tot aşa, substituind în T3 pe **p** cu **Np** vom avea

T11. **NNp ⊃ MNp**

iar substituindu-l cu **Mp** obţinem

T12. **NMp ⊃ MMp**

Dar conversele acestor teoreme, anume expresiile

MNp ⊃ NNp şi **MMp ⊃ NMp**

nu sînt teoreme în **T**. Să notăm că, de aceea, nu sînt teoreme nici echivalenţele:

NNp = Np

MMp = Mp

NNp = MNp
NMp = MMp.

Totuşi, dacă adăugăm lui T unele principii modale, este posibil să recuperăm unele (sau chiar toate) aceste echivalenţe. Ele permit să reducem şirurile mai lungi de modalităţi la şiruri mai scurte. De pildă, prima echivalenţă spune că o propoziţie e necesară dacă şi numai dacă ea este în chip necesar necesară. Cele mai cunoscute sisteme modale mai tari decît T care au fost cercetate sînt următoarele:

a) S4, obţinut prin adăugarea la T a axiomei:

(S4) **Np ⊃ NNp**

(deci a conversei teoremei T9). Acest principiu, ţinînd cont de D1 şi de principiul contrapoziţiei din logica propoziţilor, este echivalent cu:

MMp ⊃ Mp

deci cu conversa teoremei T10. În sistemul S4 se pot demonstra următoarele echivalenţe:

T13. **NNp = Np**
T14. **MMp = Mp**
T15. **(NM) (NM)p = NMp**
T16. **(MN)(MN)p = MNp**

În general, în S4 se poate arăta că toate şirurile de modalităţi - altfel zis, toate modalităţile iterate - se pot reduce la (= sînt echivalente cu) unul din următoarele şiruri:

Np; Mp; NMp; MNp; NMNp; MNMp

sau la negaţia unuia din aceste şiruri. Aşadar, în S4 există 12 modalităţi proprii ireductibile (iar dacă acestora le adăugăm afirmarea şi negarea unei propoziţii - deci **p** şi **-p** - atunci vom avea 14 modalităţi ireductibile).

b) Sistemul **B**, obţinut prin adăugarea la **T** a axiomei

(B) **p ⊃ NMp**

(dacă o propoziţie e adevărată, atunci ea este în chip necesar posibilă). Axioma caracteristică acestui sistem se observă cu uşurinţă că este echivalentă cu

T17. **MNp ⊃ p**

Expresia (B) poartă numele de principiul lui Brouwer (întemeietorul intuiţionismului). Se ştie că în logica intuiţionistă principiul dublei negaţii este invalid. Este teoremă expresia

p ⊃ --p

(dacă o propoziţie e adevărată, atunci e fals că e falsă), dar expresia

--p ⊃ p

(dacă e fals că o propoziţie e falsă, atunci ea e adevărată) nu este acceptată. Acum, principiul (B) poate fi scris în felul următor:

(B') **p ⊃ (-M)(- M)p**

adică: dacă o propoziţie e adevărată, atunci e imposibil ca ea să fie imposibilă. Dacă interpretăm imposibilitatea ca negaţie (intuiţionistă), atunci (B') va exprima partea validă intuiţionist a principiului dublei negaţii.

c) Sistemul S5, obţinut prin adăugarea la T a axiomei:

(S5) **Mp ⊃ NMp**

Să observăm, mai întîi, că în sistemul S5 se pot demonstra axiomele specifice sistemelor S4 şi B. Într-adevăr, avem:

(i) În S5 e demonstrabil (B). Ţinem seamă de teorema T2 (care e teoremă a lui T, şi pentru că T e inclus în S5, T2 e teoremă şi a lui S5). Atunci, prin tranzitivitatea

implicaţiei, din (S5) şi T2 decurge imediat (B).

(ii) În S5 se demonstrează (S4). Principiul (S5) este echivalent, prin contrapoziţie şi ţinînd cont de D1, cu

1. **MNp ⊃ Np**

Acum, să substituim în T2 pe **p** cu **Np**. Obţinem

2. **Np ⊃ MNp**

Din (1) şi (2) avem

3. **Np = MNp**

În (T) vom substitui pe **p** cu **Mp**. Avem:

4. **NMp ⊃ Mp**

Dar (4) şi (S5) ne permit să conchidem:

5. **Mp = NMp**

Să substituim în consecventul lui (2) pe **M** cu **NM** (conform cu (5)). Obţinem:

6. **Np ⊃ NMNp**

Grupăm modalităţile din consecventul lui (6) astfel:

7. **Np ⊃ N(NM)p**

şi apelînd la (3) vom avea:

8. **Np ⊃ NNp**

adică (S4).

În sistemul S5 se poate arăta că toate şirurile de modalităţi iterate se pot reduce la expresii de forma **Np** sau **Mp**, sau la negaţii ale acestor două feluri de expresii. Aşadar, în plus faţă de T13-T16, avem:

T18. **NMp = Mp**

T19. **MNp = Np**

T20. **NMNp = Np**

T21. **MNMp = Mp**

Aşadar, în S5 expresiile: e posibil că **p** e posibilă şi e necesar că **p** e posibilă sînt echivalente cu: **p** e posibil; iar expresiile: e posibil că **p** necesară şi e necesar că **p** e necesară sînt echivalente cu: **p** e necesară. Iterarea modalităţilor nu aduce nici o informaţie nouă[47].

[47] Sistemul T a fost propus de R. Feys. Sistemele S4 şi S5 sînt două dintre logicile dezvoltate de întemeietorul logicii modale moderne, C.I. Lewis.

Capitolul III

EXISTENŢA NECESARĂ

1. Forma logică a argumentului ontologic

Să ne întoarcem acum la argumentul ontologic în versiunea sa modală, leibniziană. Ideea centrală a strategiei modale de a-l aborda e aceea că, dacă Dumnezeu este conceput ca avînd o **existenţă necesară**, atunci e posibil să se formuleze acest argument într-un mod logic satisfăcător. Vom aborda două strategii în acest sens. Una, de natură **sintactică**, se constituie în jurul distincţiei **de dicto/de re**. Cealaltă, **semantică,** apelează la noţiunea de lume posibilă. La începutul anilor '60 prima strategie, pusă la lucru de filosofi ca N. Malcolm[1] şi Ch. Hartshorne[2] a fost cea care a declanşat interesul pentru versiunea modală a argumentului lui Anselm.

a) Argumentul ontologic în haină sintactică

N. Malcolm a acceptat punctul de vedere, dominant în acea vreme, după care în **Critica raţiunii pure** Kant a produs o critică hotărîtoare a argumentului, prin dovedirea faptului că existenţa nu este un predicat. Numai că, sugerează el, la Anselm avem a face cu două argumente, dintre care numai primul presupune că existenţa este un predicat. Iar cel de-al doilea argument este unul modal, care asumă că Dumnezeu posedă o **existenţă necesară**. Într-adevăr, potrivit acestui fel de a vedea lucrurile, că Dumnezeu există nu e ceva contingent: dacă există, atunci există cu necesitate, iar dacă nu există, atunci este imposibil să existe. Malcolm interpretează textul lui Anselm în felul următor: nu existenţa, ci existenţa necesară trebuie luată ca atribut al divinităţii (pentru că, dacă două lucruri **x** şi **y** sînt astfel încît **x** există, dar **y** există în chip necesar, atunci **y** e mai mare decît **x**); de aceea, nu a exista, ci a exista în mod necesar e o proprietate care contează în momentul în care vrem că determinăm dacă un obiect are mărime maximă; căci dacă ceva există, dar se poate cugeta că ar fi putut să nu existe, atunci nu ar avea mărime maximă - şi, deci, nu ar satisface conceptul de Dumnezeu. De aici rezultă imediat că, întrucît critica lui Kant are în vedere existenţa, nu existenţa necesară, aceasta nu atinge argumentul modal.

Pentru a vedea mai limpede în ce constă de fapt acest argument, să luăm în discuţie formalizarea pe care i-o propune Hartshorne. Premisele sînt două:

---

[1] N. Malcolm, **Anselm's Ontological Arguments**, în "Philosophical Review", 1960; retipărit în **Knowledge and Certainty**, Englewood Cliffs, New Jersey, 1963.

[2] Ch. Hartshorne, **The Logic of Perfection**, La Salle, Illinois, 1963, **Apud** J.Hick, **Ontological Argument for the Existence of God**, în P. Edwards (ed.), **The Encyclopedia of Philosophy**, vol. 5, MacMillan, The Free Press, New York, 1972, pp. 538-542.

1. Dacă există o fiinţă perfectă, atunci e necesar să existe o fiinţă perfectă.
2. Este posibil să existe o fiinţă perfectă[3].

Prima premisă este, după Hartshorne, "principiul lui Anselm": fiinţa perfectă nu poate exista în chip contingent. Cea de-a doua este premisa lui Leibniz, ea poate fi justificată în diverse chipuri: fie în sensul că este intuitivă - într-adevăr, de ce nu ar fi posibil aşa ceva? -, fie în sensul că că a fost făcută plauzibilă cu ajutorul altor argumente, de pildă al uneia din cele cinci căi ale lui Thoma d'Aquino.

Să formalizăm: notăm cu $(\exists x)\mathbf{P}(x)$ condiţia că există o fiinţă perfectă (predicatul **P** este predicatul a fi perfect); mai pe scurt, voi scrie **q** în loc de $(\exists x)\mathbf{P}(x)$. Atunci, cele două premise devin:

(1') $\mathbf{q} \supset \mathbf{Nq}$

(2') **Mq** sau: (2'') - **N-q**

Raţionamentul decurge în felul următor:

(3) $\mathbf{Mq} \supset \mathbf{MNq}$ (din (1'), folosind principiile logicii modale[4])

(4) $\mathbf{MNq} \supset \mathbf{Nq}$ (principiul definitoriu al sistemului S5[5])

(5) $\mathbf{Mq} \supset \mathbf{Nq}$ (din (3) şi (4), prin tranzitivitatea implicaţiei)

(6) **Nq** (din (2') şi (5))

(7) $\mathbf{Nq} \supset \mathbf{q}$ (principiu al logicii modale)

(8) **q** (din (6) şi (7)

Cel care vrea să conteste concluzia (8) - că există o fiinţă perfectă - are la dispoziţie două variante: a) să conteste premisele; b) să conteste trecerile de la o propoziţie la alta. Cea de-a doua variantă poate fi susţinută, la rîndul ei, în mai multe feluri:mai întîi, s-ar putea respinge trecerea de la (1') la (3). Aceasta înseamnă că se acceptă un sistem logic mai puţin tare decît S5. Totuşi, această cale nu e tentantă, cel puţin atunci cînd nu ne duce la un sistem logic cunoscut (de pildă, la S4); apoi, e preferabil, pentru a păstra o generalitate mai mare a discuţiei, să se rămînă în cadrul lui S5, iar dacă sînt atacate unele expresii modale, acelea să fie ale logicii modale a predicatelor - deci expresii în care modalitatea este combinată cu cuantificarea (un exemplu, pe care l-am amintit la sfîrşitul capitolului anterior, e cel al conversei formulei Barcan).

Trecerile de la o propoziţie la alta în şirul (1')-(8) pot fi contestate şi într-alt fel. J. Hick[6] consideră că deducerea concluziei că există o fiinţă perfectă poate fi blocată deosebind între două sensuri ale modalităţilor în şirul respectiv. Căci, zice el, în (1'), (3)-(5) modalităţile care apar sînt "ontologice"; "este necesar" înseamnă "este ontologic sau factual necesar", iar "este posibil" înseamnă "este ontologic sau factual posibil".Că e aşa se vede din premisa (1'): în ea se admite că o propoziţie existenţială este necesară; or, o astfel de propoziţie nu poate fi **logic** necesară, ci numai ontologic necesară; chiar definiţia lui Dumnezeu la Anselm, ca fiinţă decît care altceva mai mare

---

[3] Sau, dacă preferăm să folosim tot modalitatea necesităţii, **nu e necesar să nu existe o fiinţă perfectă.**

[4] Se foloseşte regula: dacă $\mathbf{p} \supset \mathbf{q}$ e demonstrată, atunci e demonstrată şi $\mathbf{Mp} \supset \mathbf{Mq}$, aplicată expresiei (1').

[5] A se vedea capitolul anterior.

[6] J. Hick, **op. cit.**

nu poate fi conceput, indică acest sens, ontologic, al existenţei lui necesare. Acum, propoziţia (5) este echivalentă cu

(5') - **Mq v Nq**

ceea ce spune că existenţa lui Dumnezeu este sau necesară sau imposibilă; iar modalitatea ce intervine aici este ontologică, pentru că o fiinţă care nu poate fi concepută ca depăşită în mărime de altceva, dacă există, nu poate potrivit conceptului său să nu existe (căci atunci nu ar mai avea mărime maximă) etc.

Însă în (2') şi în (5)-(8) modalitatea e înţeleasă ca modalitate logică. Ea nu mai e înţeleasă ca privind existenţa unui lucru, ci că aplicîndu-se unei propoziţii. Or, în (5) apare confuzia: această propoziţie e demonstrată asumîndu-se că modalităţile ce intervin în ea sînt ontologice, dar se continuă ca şi cum acestea ar fi logice.

Impresia mea este că ceea ce are Hick în vedere aici e ceva de genul distincţiei **de dicto/de re** (anume: necesitate logică/necesitate ontologică). Însă, nu văd atunci de ce (5) ar induce confuzia, de ce, apoi, în (1') am avea a face cu modalităţi **de re**, în timp ce în conversa ei (7) nu am avea decît modalităţi **de dicto**. Poate că Hick are însă în vedere altceva, ceva în sensul unei necesităţi mai puţin tari decît cea logică: o necesitate care ar avea toate proprietăţile celei definite de S5, dar fără principiul (7), de pildă. O atare logică modală e posibilă, desigur; însă rămîn la poziţia că S5, cel puţin pentru păstrarea unui cadru modal mai bine cunoscut, trebuie susţinut în chip nealterat.

Alternativ, necesitatea ontologică sau factuală ar putea fi înţeleasă ca acea necesitate al cărei temei e faptul că ceva e cazul. Un exemplu: nu e logic necesar ca eu să stau acum pe scaunul de la birou, dar, odată ce m-am aşezat pe el acum cîteva minute (şi nu m-am ridicat între timp), e ontologic necesar ca acum eu să stau pe acest scaun. Această necesitate e una **relativă** - relativă la felul în care sînt faptele. Desigur că ea este cu sens, însă problema e dacă e de tip S5; se pare că nu.

Cealaltă cale de a contesta argumentul (1')-(8) pune în discuţie credibilitatea premiselor acestuia. Să nu ne oprim asupra premiselor pur modale (4) şi (7). Rămîn, atunci, desigur, (1') şi (2). Premisa (2') va fi în centrul analizelor de mai jos. Deocamdată, să spunem cîteva cuvinte despre prima premisă. O repet:

(1') $\mathbf{q} \supset \mathbf{Nq}$

Dacă ne aducem aminte de semnificaţia lui **q**, avem:

(1a)$(\exists \mathbf{x})\ \mathbf{P(x)} \supset \mathbf{N}(\exists \mathbf{x})\mathbf{P(x)}$

Problema cu această implicaţie - al cărei sens intuitiv e următorul: dacă există o fiinţă perfectă, atunci e necesar să existe o fiinţă perfectă - este că ea ne permite ca dintr-o propoziţie nemodală - antecedentul ei - că putem trage o concluzie necesară.

Ne stă totuşi la îndemînă un mijloc relativ simplu de a arăta că o premisă precum (1a) poate fi susţinută. Anume, un teist nu va fi de acord că ceva are proprietatea omniştiinţei, de pildă,numai într-o lume; omniştiinţa înseamnă cunoaşterea nu numai a ceea ce se întîmplă în acea lume, ci şi a ce se întîmplă în toate celelalte. Tot aşa, dacă ceva e atotputernic, nu poate fi astfel doar într-o lume, celelalte scăpînd puterii sale. Perfecţiunea nu este deci o proprietate nemodală, va susţine teistul, ci una modală. Prin urmare, teistul va accepta că:

(1b) **x** are proprietatea **P** dacă şi numai dacă **x** are în chip necesar (esenţial) proprietatea **P**.

Sau, cu alte cuvinte:

(1c) O fiinţă este perfectă dacă şi numai dacă ea este un chip necesar

(esenţial) perfectă.

Expresia formală a lui (1b) este

(1'b)$(\exists \mathbf{x})\mathbf{P}(\mathbf{x}) \equiv (\exists \mathbf{x})\mathbf{NP}(\mathbf{x})$

Ajunşi aici, putem justifica premisa (1a) în felul următor: dacă apelăm la echivalenţa (1'b) şi substituim în (1a), obţinem:

(1d)$(\exists \mathbf{x})\mathbf{NP}(\mathbf{x}) \supset \mathbf{N}(\exists \mathbf{x})\ \mathbf{P}(\mathbf{x})$

Atunci: dacă (1d) este validă, putem proba pe (1a) cu ajutorul lui (1'b). Dar este (1d) validă? La prima vedere, răspunsul pare afirmativ. Într-adevăr, dacă apelăm la **semantica logică** a lumilor posibile, (1d) va fi tradusă în:

Dacă există un obiect astfel încît în orice lume posibilă el are proprietatea **P**, atunci în orice lume posibilă există un obiect care are proprietatea **P**.

Principiul acesta este plauzibil. Forma lui logică e următoarea:

$(\exists \mathbf{x})\ (\forall \mathbf{y})\mathrm{F}(\mathbf{x},\mathbf{y}) \supset (\forall \mathbf{y})(\exists \mathbf{x})\mathrm{F}(\mathbf{x},\mathbf{y})$

care este, de altfel, teoremă în logica predicatelor. Bunăoară:

Dacă există un număr întreg care e mai mic decît orice număr natural, atunci pentru orice număr natural există un număr întreg mai mic decît el.

Cel care priveşte însă lucrurile de pe poziţia **semanticii filosofice**, deci a unei acceptări critice a teoriei lumilor posibile, nu e totuşi satisfăcut de această traducere. Ea presupune prea multe lucruri, care - crede el - ar trebui limpezite. De pildă, se acceptă că există obiecte posibile; că acestea există în mai multe lumi. Nu este însă limpede de ce operatorul "este necesar" trebuie citit cu un cuantificator universal nelimitat: "în orice lume posibilă..." şi nu ca unul limitat: "în orice lume posibilă în care există acel obiect...". Trebuie, de asemenea, să se specifice felul în care se foloseşte cuantificatorul "există un obiect", dacă acesta este posibilist sau actualist etc. Referindu-se la expresia (1d), D. Lewis recunoaşte că, desigur, putem construi modele (semantice) logice potrivit cărora (1d) e valabil. Dar, dacă o privim din unghiul de vedere al semanticii filosofice, faptul că în unele modele (1d) e validă nu înseamnă şi că ea poate fi adoptată. Bunăoară, în perspectiva teoriei lui D. Lewis a pandanţilor expresia (1d) se dovedeşte a fi inacceptabilă: ea nu este teoremă a acestei teorii[7]. Aşadar, această încercare de a întemeia premisa (1') nu este concluzivă. Vor trebui căutate alte cărări pentru a ieşi la un luminiş.

Totuşi, drumul ne-a dus deja către cea de-a doua strategie de a aborda argumentul modal, leibnizian - cea semantică. Şi, repet, e vorba de **semantica filosofică**. Să începem cu analiza făcută de autorul deja menţionat - D. Lewis.

b) Abordarea semantică a argumentului ontologic: versiunea posibilistă

D. Lewis adoptă următoarea strategie de a ataca argumentul anselmian: mai întîi, el formulează argumentul ca argument modal. Acesta ar avea - le reamintesc aici - trei premise:

1. Orice există în intelect poate fi conceput ca existent actual.
2. Orice există în intelect ar fi mai mare decă ar exista şi actual, decît dacă nu ar exista actual.

---

[7] D. Lewis, **Counterpart - Theory and Quantified Modal Logic.**

3. Există ceva în intelect astfel încît nu se poate concepe nimic mai mare decît el. concluzia fiind:

4. Există în mod actual ceva (=Dumnezeu) astfel încît nu se poate concepe nimic mai mare decît el.

Al doilea pas al demersului lui D. Lewis e acela de a traduce aceste premise modale şi, totodată, concluzia în limbajul lumilor posibile. Al treilea e de a cerceta dacă din premisele obţinute concluzia (la rîndul ei, exprimată în termeni de lumi posibile) decurge în chip logic. Lewis conchide că acest lucru se întîmplă[8]. Dar dacă inferenţa logică e corectă, celui care vrea să respingă arrgumentul anselmian nu-i rămîne decît să atace premisele. Al patrulea pas al demersului lui Lewis este exact acesta: el admite că, într-adevăr, concluzia decurge logic din premise, dar se îndoieşte de **credibilitatea** acestora. Cea de-a treia premisă, sugerează Lewis, e cel mai greu de susţinut. În limbaj netehnic, ea sună astfel: există ceva în intelect faţă de care nu poate fi conceput nimic mai mare. Încercînd să o traducem în termenii teoriei lumilor posibile, întîlnim însă mai multe alternative de a pune în practică acest obiectiv. Am menţionat în capitolul anterior două astfel de traduceri; una face argumentul anselmian valid, cealaltă nu. Rămîne deci să vedem cît de credibilă este cea care permite deducerea concluziei dorite, anume:

(3'A) $(\exists \mathbf{x})(\mathbf{C(x)} \,.\, \neg(\exists \mathbf{w})(\exists \mathbf{y})(\mathbf{W(w)} \,.\, \mathbf{C(y)} \,.\, \mathbf{G(y,w,x,}\alpha\mathbf{)}))$

sau, în cuvinte: există o fiinţă inteligibilă **x** astfel încît în nici o lume posibilă nu există vreo altă fiinţă inteligibilă a cărei mărime să depăşească mărimea lui **x** în lumea actuală.

D. Lewis respinge premisa (3'A). Împotriva ei, el desfăşoară două argumente. Unul, mai slab, urmăreşte să arate că (3'A) nu se poate construi ca adevărată. Celălalt, mai tare - şi de fapt acesta e atacul specific poziţiei filosofice apărate de D. Lewis - este că premisa (3'A) e falsă. Să începem cu primul argument. Apărătorul premisei (3'A) ar putea riposta sugestiei că aceasta nu e acceptabilă în felul următor: nu există vreun motiv destul de puternic pentru a respinge această premisă. De aceea, ea trebuie luată ca adevărată. Într-un mod mai limpede, această apărare ar putea fi formulată astfel: să pornim de la următorul principiu (al "saturaţiei", cum îl numeşte D. Lewis):

(S) Orice propoziţie care spune că există o fiinţă conceptibilă care satisface o anumită descriere[9] este adevărată cît timp nu s-a probat că e falsă.

Cu ajutorul lui (S), premisa (3'A) apare într-adevăr credibilă. Problema căreia trebuie să-i facă faţă apărătorul lui (3'A) e următoarea: principiul (S) nu are o aplicaţie specifică în favoarea acestei premise: (S) poate fi folosit cu aceeaşi îndreptăţire nu numai pentru a accepta, ci şi pentru a respinge pe (3'A). Căci ni se permite pe baza lui (S) să acceptăm şi:

(3"A) $(\exists \mathbf{x})(\exists \mathbf{w})(\mathbf{C(x)} \,.\, \mathbf{W(w)}. \,(\forall \mathbf{y})(\mathbf{C(y)} \,.\, \mathbf{x} \neq \mathbf{y} \supset \mathbf{G(x,}\alpha\mathbf{,y,}\alpha\mathbf{)} \,.\, (\exists \mathbf{y})(\mathbf{C(y)} \,.\, \mathbf{G(y,w,x,w)}))$

---

[8] E nevoie, totuşi, aşa cum am văzut, să se adauge premiselor încă una, dar întru totul plauzibilă: α - lumea actuală - e o lume posibilă.

[9] Dacă ţinem cont de primul postscript al lui Lewis la lucrarea sa **Anselm and Actuality**, unde se sugerează că nu trebuie să admitem lumi imposibile, în care deci ar fi adevărate şi o propoziţie, şi negaţia ei, ar trebui adăugat că descrierea respectivă e **necontradictorie**.

În plus, am folosit termenul "descriere", nu cel cel de "descripţie", pentru a sugera că aici nu sînt presupuse discuţii mai tehnice legate de teoria russelliană a descripţiilor.

adică: există o fiinţă conceptibilă care în α depăşeşte orice altă fiinţă conceptibilă în mărime, dar care într-o altă lume e depăşită în mărime de o altă fiinţă conceptibilă. Or, (3''A) e incompatibilă cu (3'A) - şi deci principiul (S) nu e de folos.

Să ne amintim însă de principiul prezumţiei (**P**) al lui Leibniz, pe care l-am discutat în primul capitol al lucrării. În intenţiile sale, el cade exact peste cel al saturaţiei, al lui Lewis. Leibniz îl invocase pentru a face plauzibilă ipoteza că Dumnezeu, conceput ca fiinţă necesară, este posibil; la rîndul ei, premisa (3) vrea să spună cam acelaşi lucru: că Dumnezeu, ca fiinţă decît care ceva mai mare nu poate fi conceput, este în intelect, adică este conceptibil - şi, deci, este posibil[10]. Am văzut însă că, oricum am încerca să construim principiul (**P**), el nu serveşte pentru a susţine posibilitatea a ceva, în opoziţie cu imposibilitatea acestuia. Acelaşi lucru se poate face şi în ce-l priveşte pe (S). Mai întîi, aşa cum a sugerat Lewis, el poate fi folosit pentru a obţine susţineri incompatibile cu (3'A). În al doilea rînd însă, e plauzibil şi un principiu simetric al lui (S).

(S') Orice propoziţie care spune că există o fiinţă conceptibilă satisface o anumită descriere este falsă cît timp nu s-a probat că este adevărată.

Dar astfel nu e susţinută premisa (3'A).

Argumentul tare - şi specific filosofiei sale - al lui Lewis împotriva premisei (3'A) se desfăşoară însă într-o altă direcţie. În (3'A) apare expresia "α", care denotă lumea actuală. Or, odată ce acceptăm teoria indexicală a actualităţii, se nasc probleme deosebite de interpretare a acestei premise, cărora susţinătorul argumentului anselmian trebuie să le facă faţă. Într-adevăr, întrucît intervenţia lui α în (3'A) este esenţială[11], susţinătorul acestui argument e nevoit să admită că "lumea actuală posedă o caracteristică pe care nu o au cel puţin unele lumi posibile, altele decît ea: lumea actuală e una din acele lumi în care ceva atinge o mărime nedepăşită ca mărime de nimic şi nicăieri. Pe scurt, lumea actuală, spre deosebire de alte lumi, este **un loc al celei mai mari mărimi**. De ce ar fi însă credibil acest lucru? Ce are special lumea actuală - în comparaţie cu altele - care să ne facă să credem că ea este un loc al celei mai mari mărimi?"[12].

Susţinătorul argumentului ontologic, arată Lewis, nu poate invoca trăsături ale lumii actuale, precum munţi înalţi, femei frumoase ori filosofi profunzi. Aceasta, pentru că orice atari trăsături ar invoca el, alte lumi o întrec în privinţa acestora: în alte lumi există munţi mai înalţi, femei mai frumoase, filosofi mai profunzi. În general, deci, susţinătorul argumentului ontologic nu se poate sprijini pe dovezi empirice. Pariul lui nu e însă prin aceasta în întregime pierdut. Căci el va putea pune la lucru următoarea strategie: să argumenteze că lumea actuală deţine un statut special care îi permite să fie locul celei mai mari mărimi, pentru că ea, singura între toate lumile, este actuală: lumea actuală contrastează cu celelalte doar posibile, fantomatice, palide, pentru că ea are soliditate, viaţă, energie. Atunci, pentru că e unică datorită actualităţii ei, ar putea fi unică şi ca loc al celei mai mari mărimi.

---

[10] Pentru că, pentru Lewis, în contextul de faţă "posibilitate" înseamnă conceptibilitate.

[11] În sensul că slăbirea lui (3'A) la (3'B) - cf. capitolul precedent - în care nu mai apare referirea la α, ci la o lume posibilă oarecare, face invalid argumentul.

[12] D. Lewis, **Anselm and Actuality**, p. 17.

Dar, dacă acceptăm teoria indexicală a actualităţii, şi această strategie se prăbuşeşte. Susţinătorul argumentului ontologic, "care spune că lumea lui e specială pentru că lumea lui e singura actuală, este la fel de ridicol precum un om care se mîndreşte că are şansa specială de a fi viu într-un moment unic al istoriei: prezentul"[13]. Căci lumea actuală nu e specială în sine, ci doar în relaţia specială pe care o are cu noi, la fel cum şi alte lumi au aceeaşi relaţie cu locuitorii lor. De aceea, susţinătorul argumentului ontologic, conchide Lewis, nu are nici un motiv să creadă că lumea sa - lumea actuală - diferă de lumile celelalte printr-o caracteristică specială, care o face să fie locul celei mai mari mărimi. Or, acceptarea premisei (3'A) nu e consistentă cu situaţia descrisă aici.

Aşadar, premisa (3'A) este chestionabilă. Să observăm însă că, în varianta modală a argumentului ontologic, ea joacă rolul hotărîtor. Căci sensul ei e acela că Dumnezeu, conceput ca fiinţă necesară, este posibil - şi, aşa cum ne amintim, Leibniz sugerase că o atare supoziţie este locul crucial al derulării argumentului anselmian. O atare premisă poate fi chestionată în felurite moduri. Originalitatea punctului de vedere formulat de D. Lewis e aceea că a evidenţiat în teza că lumea actuală are un statut special o presupoziţie nebăgată în seamă a acceptabilităţii acestei premise.

Însă, desigur, problema se va pune cu totul altfel odată ce am reconstruit teza că lumea actuală are un statut special de pe poziţii actualiste. Atunci, critica lui D. Lewis la adresa argumetului ontologic nu mai funcţionează. Dar, chiar şi pentru cel ce îmbrăţişează actualismul, ea reuşeşte să lumineze un fapt remarcabil: acela că rolul lumii actuale trebuie reconstruit astfel încît să nu se apeleze la proprietăţi empirice.

c) O analogie: ideea de eternitate

S-a argumentat adesea că noţiunea de existenţă necesară trebuie construită astfel încît să fie aplicabilă numai şi numai lui Dumnezeu[14]. Dar nu în sensul că proprietatea a exista în chip necesar este satisfăcută de Dumnezeu şi numai de el, ci în acela, mai tare, că ea este inaplicabilă oricărei alte fiinţe, că nu are sens să ne întrebăm dacă şi altceva există în chip necesar[15].

O cale radicală de a susţine că existenţa necesară convine numai divinităţii se bazează pe o analogie între existenţa necesară şi eternitate. În tradiţie augustiniană, argumentul decurge astfel: despre obiectele contingente spunem că există un timp şi că apoi nu mai există. Unele durează o vreme, altele o vreme mai îndelungată. Viaţa unui om e aproape incomparabilă cu, să zicem, viaţa unui proton (al cărui timp de înjumătăţire, măsurat în ani cu un număr de mărimea lui 10^{32}, ne este aproape inimaginabil). Dar chiar dacă - aşa cum s-a crezut o vreme - viaţa protonului nu are sfîrşit (sau, aşa cum susţineau anticii, că astrele sînt incoruptibile), e totuşi o distanţă mare între statutul unei fiinţe care durează pe vecie şi statutul lui Dumnezeu în raport cu timpul. Dumnezeu nu este o fiinţă numai fără început şi fără sfîrşit în timp, ci este o

---

[13] **Idem**, p. 20.

[14] Reamintesc: argumentul ontologic probează că **doar** în cazul lui Dumnezeu putem trece de la concept la existenţa obiectului.

[15] Argumentul acesta vine chiar de la Anselm. A se vedea A. Koyré, **L'idée de Dieu dans la philosophie de St. Anselm**, Paris, 1923, pp.47-49.

fiinţă **eternă**. Eternitatea este opusă existenţei în timp: a fi etern este mai presus de a persista la nesfîrşit în timp, e altceva - mai presus decît - limita superioară a persistenţei în timp; căci, Dumnezeu nu există în timp, ci este cel care a creat timpul. De aceea, numai lui Dumnezeu i se poate atribui eternitatea.

Se ştie că Augustin a exercitat o influenţă puternică asupra lui Anselm din Canterbury.Iată aici un text augustinian, despre deosebirea dintre eternitate şi timpuri[16]: "Cine va ţine inima lor, şi-o va opri ca să stea la strălucirea eternităţii, care stă mereu, s-o compare cu timpurile care nu se opresc niciodată, să vadă...că în eternitate nimic nu trece, ci totul este prezent, şi să vadă că tot trecutul este alungat de viitor şi că tot viitorul decurge din trecut şi că tot trecutul şi viitorul este creat şi decurge din Acela Care este mereu prezent? Cine va ţine inima omului ca să stea şi să vadă cum, stînd, eternitatea, care nu este nici viitorul, nici trecutul, orînduieşte timpurile trecute şi viitoare?". "Tu nu prin timpuri precezi timpurile, căci altfel nu ai fi precedat toate timpurile. Dar tu le precedezi pe toate cele trecute prin măreţia eternităţii mereu prezente, şi depăşeşti toate cele viitoare, fiindcă acelea au să fie, şi cînd vor fi venit, vor fi trecute. «Tu, însă, Acelaşi eşti şi anii Tăi nu se vor împuţina»[17]...Anii Tăi toţi în acelaşi timp stau, fiindcă stau şi venind nu sînt excluşi de cei care vin, fiindcă nu trec...Tu ai făcut toate timpurile şi înainte de toate timpurile Tu eşti".

Existenţa necesară ar fi analoagă eternităţii: un obiect există într-o lume şi într-altă lume posibilă, un altul există în mai multe lumi posibile. Fiinţele contingente sînt însă acelea a căror existenţă e compatibilă cu posibilitatea ca ele să nu fi existat. Cum spunea G. E. Moore, propoziţia "Acest obiect există" are sens pentru că are sens propoziţia: "Acesta ar fi putut să nu existe"[18], adică traducînd acum în termeni de lumi posibile, există lumi în care obiectul acesta nu există. Acum, un obiect poate să existe în **mai multe lumi** posibile decît un altul; de pildă, blocul de piatră din care s-a făcut o statuie există în mai multe lumi decît statuia, pentru că, deşi nu există nici o lume în care există statuia dar nu există acel bloc de piatră, sînt lumi în care din el nu s-a făcut nici o statuie. La limită, putem gîndi un obiect care există în toate lumile posibile. Însă - acesta e argumentul - existenţa necesară a lui Dumnezeu e altceva decît existenţa în toate lumile posibile: pentru că Dumnezeu e cel care face să existe lumile posibile, nu e ceva care există **în** ele; lumile posibile sînt create de Dumnezeu - şi nu e adevărat că Dumnezeu există în acestea.

Dacă se susţine un atare punct de vedere - potrivit căruia, aşadar, apelînd la o distincţie cercetată pe larg în capitolul anterior, Dumnezeu există **despre** oricare lume, dar nu există **în** nici una - atunci argumentul ontologic nu mai poate proba însă că Dumnezeu "există" (şi anume în chip necesar), înţelegînd prin aceasta că el **există în lumea actuală**. Tot ce se poate conchide este că Dumnezeu e **principiul** lumilor posibile, în particular al lumii actuale, dar nu mai mult. Mărturisesc că această apărare a argumentului ontologic bazată pe ideea de existenţă necesară îmi pare cel mai greu de respins. Şi e aşa pentru că ea scoate în evidenţă un aspect esenţial al problemei:

---

[16] Augustin, **Mărturisiri**, cartea a unsprezecea, XI; XIII; vezi **Scrieri alese**, partea întîi, Bucureşti, 1985, pp. 248; 249-250.

[17] **Psalmul** 101, 28.

[18] G.E. Moore, **Is Existence a Predicate?** în A.N. Flew, **Logic and Language**, Blackwell, Oxford, 1961.

atunci cînd vorbim despre lumile posibile, nu e suficient să ne rezumăm la a vorbi despre ce se întîmplă **în** interiorul lor; trebuie să avem un principiu care să le ţină împreună, să facă posibilă compararea şi conexarea lor.

Dar - lucrul acesta va fi accentuat mai jos în §2: **Perihoreza lumilor posibile** - această apărare are un defect esenţial: ei îi este interzis accesul de la ce se întîmplă **despre** lumile posibile la ce se întîmplă **în** acestea: Dumnezeu există **despre orice** lume **w**, dar **în nici una**. Or, repet, scopul arguementului ontologic era tocmai acela de a arăta existenţa (necesară) **în** lumea actuală a lui Dumnezeu. Prin urmare, pe această cale nu se poate proba ceea ce intenţiona de fapt argumentul. Am putea risca aici încă o idee: această cale de a apăra existenţa necesară este în conflict cu alte teze teiste - în speţă 1) cu cea potrivit căreia Dumnezeu este o fiinţă concretă, nu abstractă; şi 2) cu cea după care Dumnezeu întreţine relaţii cauzale cu ce este în interiorul unei lumi. Într-adevăr, dacă tot ce se poate afirma despre existenţa necesară a divinităţii se face **despre** lumile posibile, cea de-a doua teză e pusă într-o dificultate serioasă. Pe de altă parte, calea în discuţie face plauzibilă considerarea statutului existenţial al lui Dumnezeu ca analog celui al obiectelor abstracte, de pildă al numărului şapte. Există acest număr **în** lumea noastră? Mai degrabă am putea zice că el există **despre** lumea noastră (şi, la fel, **despre** oricare alta): în α avem şapte mere ori şapte zile ori şapte scaune, dar nu obiectul abstract şapte. Acel obiect nu face parte din α, el nu are relaţii cauzale cu obiectele, fenomenele din α. Pe de altă parte, e nevoie să apelăm la acest număr pentru a vorbi despre lumea α. Prin urmare, deşi el nu există **în** α, trebuie presupus ca existînd **despre** ea. Acelaşi statut existenţial l-ar avea atunci şi Dumnezeu. Numai că, ne putem întreba, e acceptabil un atare punct de vedere pentru teist? Cred că nu - iar principalul motiv este că nu avem în α o entitate care să fie Dumnezeu, aşa cum însă cele şapte zile erau o replică existentă în α pentru numărul şapte, existent despre α.

d) Abordarea semantică a argumentului ontologic: versiunea actualistă

Să urmărim acum şi o altă încercare de a reconstrui, în varianta sa modală, argumentul anselmian. Am în vedere analizele făcute de A. Plantinga în cartea sa **Natura necesităţii**[19]. Încercînd să producă un "argument modal victorios", Plantinga pleacă direct de la textul lui Anselm, din **Proslogion**, cap. II şi pune argumentul astfel, într-o primă formă[20]:

(1) Dumnezeu există în intelect dar nu în realitate. (premisă)

(2) Existenţa în realitate este mai mare decît simpla existenţă în intelect. (premisă)

(3) Existenţa lui Dumnezeu în realitate este conceptibilă. (premisă) (cu varianta: (3') Este posibil ca Dumnezeu să existe în realitate.)

(4) Dacă Dumnezeu ar exista în realitate, atunci el ar fi mai mare decît este. (din (1) şi (2))

(5) Este conceptibilă existenţa unei fiinţe mai mari decît Dumnezeu. (din (3) şi (4))

(6) Este conceptibilă existenţa unei fiinţe mai mari decît fiinţa decît care nimic mai mare nu poate fi conceput. (din (5) plus definiţia lui Dumnezeu)

---

[19] A. Plantinga, **The Nature of Necessity**, pp. 198-220.

[20] În continuare voi folosi numerotarea din cartea lui Plantinga.

atunci cînd vorbim despre lumile posibile, nu e suficient să ne rezumăm la a vorbi despre ce se întîmplă **în** interiorul lor; trebuie să avem un principiu care să le ţină împreună, să facă posibilă compararea şi conexarea lor.

Dar - lucrul acesta va fi accentuat mai jos în §2: **Perihoreza lumilor posibile** - această apărare are un defect esenţial: ei îi este interzis accesul de la ce se întîmplă **despre** lumile posibile la ce se întîmplă **în** acestea: Dumnezeu există **despre orice** lume **w**, dar **în nici una**. Or, repet, scopul arguementului ontologic era tocmai acela de a arăta existenţa (necesară) **în** lumea actuală a lui Dumnezeu. Prin urmare, pe această cale nu se poate proba ceea ce intenţiona de fapt argumentul. Am putea risca aici încă o idee: această cale de a apăra existenţa necesară este în conflict cu alte teze teiste - în speţă 1) cu cea potrivit căreia Dumnezeu este o fiinţă concretă, nu abstractă; şi 2) cu cea după care Dumnezeu întreţine relaţii cauzale cu ce este în interiorul unei lumi. Într-adevăr, dacă tot ce se poate afirma despre existenţa necesară a divinităţii se face **despre** lumile posibile, cea de-a doua teză e pusă într-o dificultate serioasă. Pe de altă parte, calea în discuţie face plauzibilă considerarea statutului existenţial al lui Dumnezeu ca analog celui al obiectelor abstracte, de pildă al numărului şapte. Există acest număr **în** lumea noastră? Mai degrabă am putea zice că el există **despre** lumea noastră (şi, la fel, **despre** oricare alta): în α avem şapte mere ori şapte zile ori şapte scaune, dar nu obiectul abstract şapte. Acel obiect nu face parte din α, el nu are relaţii cauzale cu obiectele, fenomenele din α. Pe de altă parte, e nevoie să apelăm la acest număr pentru a vorbi despre lumea α. Prin urmare, deşi el nu există **în** α, trebuie presupus ca existînd **despre** ea. Acelaşi statut existenţial l-ar avea atunci şi Dumnezeu. Numai că, ne putem întreba, e acceptabil un atare punct de vedere pentru teist? Cred că nu - iar principalul motiv este că nu avem în α o entitate care să fie Dumnezeu, aşa cum însă cele şapte zile erau o replică existentă în α pentru numărul şapte, existent despre α.

d) Abordarea semantică a argumentului ontologic: versiunea actualistă

Să urmărim acum şi o altă încercare de a reconstrui, în varianta sa modală, argumentul anselmian. Am în vedere analizele făcute de A. Plantinga în cartea sa **Natura necesităţii**[19]. Încercînd să producă un "argument modal victorios", Plantinga pleacă direct de la textul lui Anselm, din **Proslogion**, cap. II şi pune argumentul astfel, într-o primă formă[20]:

(1) Dumnezeu există în intelect dar nu în realitate. (premisă)

(2) Existenţa în realitate este mai mare decît simpla existenţă în intelect. (premisă)

(3) Existenţa lui Dumnezeu în realitate este conceptibilă. (premisă) (cu varianta: (3') Este posibil ca Dumnezeu să existe în realitate.)

(4) Dacă Dumnezeu ar exista în realitate, atunci el ar fi mai mare decît este. (din (1) şi (2))

(5) Este conceptibilă existenţa unei fiinţe mai mari decît Dumnezeu. (din (3) şi (4))

(6) Este conceptibilă existenţa unei fiinţe mai mari decît fiinţa decît care nimic mai mare nu poate fi conceput. (din (5) plus definiţia lui Dumnezeu)

---

[19] A. Plantinga, **The Nature of Necessity**, pp. 198-220.

[20] În continuare voi folosi numerotarea din cartea lui Plantinga.

Dar:(7) Este fals că e conceptibil că există o fiinţă mai mare ca fiinţa decît care nimic mai mare nu poate fi conceput. (premisă)
Or (6) şi (7) se contrazic; prin urmare, prin reducere la absurd:

(8) Este fals că Dumnezeu există în intelect, dar nu şi în realitate.

Propoziţia (8) este negaţia premisei (1). Argumentul constă deci în reducerea la absurd a acestei premise (apelînd la premisele (2), (3) şi (7)).

Prima problemă pe care şi-o pune Plantinga e de a traduce din limbajul său - al unui actualist modal - acest argument. El procedează astfel: în primul rînd, el echivalează pe "există în realitate" cu "există" (această expresie însemnînd: există actual), iar pe "există în intelect" cu "este posibil".

Apoi, Plantinga este de acord cu D. Lewis că în premisa (2) nu avem a face cu o comparaţie între un obiect doar posibil şi unul existent actual. Dimpotrivă, avertizează el, în această propoziţie e vorba de **un singur** obiect, odată considerat ca existent, altă dată ca numai posibil. Acum urmează traducerea premiselor iniţiale în termenii teoriei lumilor posibile.

(9) Dumnezeu nu există în lumea actuală.

(10) Oricare ar fi lumile w şi w' şi un obiect x, dacă x există în w şi nu există în w', atunci mărimea lui x în w este mai mare decît mărimea lui x în w'.

(11) Este posibil că Dumnezeu să existe.

(12) Atunci: există o lume w încît Dumnezeu există în w.

(13) Dumnezeu există în w şi nu există în lumea actuală. (din (9) şi (12)

(14) Dacă Dumnezeu există în w şi nu există în lumea actuală, atunci mărimea lui Dumnezeu în w depăşeşte mărimea lui Dumnezeu în lumea actuală. (din (10))

(15) Mărimea lui Dumnezeu în w depăşeşte mărimea lui Dumnezeu în lumea actuală. (din (14) şi (13))

(16) Există o fiinţă posibilă x şi o lume w încît mărimea lui x în w depăşeşte mărimea lui Dumnezeu în lumea actuală. (15))

(17) Este posibil să existe o fiinţă mai mare decît Dumnezeu. (din (16))

(18) Este posibil să existe o fiinţă mai mare ca fiinţa decît nimic mai mare nu este posibil. (din (17) plus definiţia lui Dumnezeu)

Or, (18) este falsă. Prin urmare, (9) este falsă şi deci avem concluzia: **Dumnezeu există în lumea actuală.**

Argumentul pare valid. Dar, susţine Plantinga, el se dovedeşte a nu fi corespunzător îndată ce luăm în seamă anumite exigenţe de natură filosofică. Între ele, e chestiunea felului în care sînt gîndite noţiunea de actualitate (de lume actuală) şi cea de obiect posibil, dar neexistent. Această ultimă chestiune, bunăoară, se pune implacabil în faţa actualistului, dacă el vrea să accepte argumentul modal în forma sa (9) -(18). Într-adevăr, în (10) se cuantifică asupra unor obiecte care sînt şi posibile şi actuale; apoi, în (9) se vorbeşte despre ceva care, potrivit lui (11) şi (12), e acreditat ca existînd într-o lume diferită de cea actuală.

Actualistul, cum am văzut în capitolul anterior, are anumite motive pentru a respinge obiectele doar posibile. În versiunea modală a argumentului ontologic apare, de asemenea, un motiv serios în acest sens. Să observăm că (10) are următoarea consecinţă:

(10') Pentru orice x şi orice lume posibilă w, dacă x nu există în w, atunci nu are mărime maximă în w.

Dar ce înseamnă "mărime maximă"? Ce înseamnă: "fiinţa decît care nimic mai mare

nu este posibil"? Poate apare aici o confuzie, între "a avea mărime maximă în fapt" (= în lumea actuală) şi "a avea mărimea maximă într-o lume". Argumentul modal nu se poate edifica în concordanţă cu cel de-al doilea sens, pentru că dacă un obiect ar avea mărime maximă într-o lume w, de aici nu poate decurge că are o astfel de mărime şi în lumea actuală, α, întrucît obiectul respectiv poate să fie doar posibil - deci nici să nu existe de α.

Aici sînt două probleme: e nevoie mai întîi să se indice ce înseamnă că o entitate are mărime maximă; în al doilea rînd, e nevoie să se arate ce legătură e între proprietatea de a avea mărime maximă şi ideea de obiect posibil. Voi începe cu aceasta din urmă. Să ne amintim în ce constă pentru Plantinga renunţarea la obiecte posibile: în loc să se spună că un obiect există într-o lume, el admite că o haecceitate (o esenţă = o proprietate esenţială a unui singur oboiect) este exemplificată în acea lume. Pasul hotărîtor al demonstraţiei lui Plantinga poate fi acum formulat: el probează că proprietatea de **a avea mărime maximă** e o esenţă. Într-adevăr, să presupunem că nu e aşa, că deci ar exista două obiecte **x** şi **y** care exemplifică această proprietate. Întrucît **x** are mărime maximă, nu este posibil să existe o fiinţă mai mare decît **x**; dar, fiindcă şi **y** are mărime maximă, **y** e mai mare decît orice obiect, deci şi decît **x** - contradicţie. Prin urmare, a avea mărime maximă este o esenţă.

Să ne aplecăm acum asupra premisei (9). Ea spune că în lumea actuală mărimea maximă nu este exemplificată; dar în (11) - şi (12) - se spune că această esenţă este exemplificată într-o lume w. Pe de altă parte, potrivit "actualismului serios", dacă un obiect nu există într-o lume w', atunci el nu are în w' nici o proprietate - deci nici pe cea de a fi maxim ca mărime, şi nici contrara ei. Dacă **x** nu există în w', el nu are în w proprietatea că e mai mic decît un **y** din w'! Două consecinţe ale renunţării la obiectele posibile sînt imediate: mai întîi, ipoteza (9) nu mai e construită ca o propoziţie singulară despre o anumită fiinţă; pentru că, dacă o atare fiinţă nu există (în α), atunci despre ea nu se poate spune nici măcar că nu posedă (în α) mărime maximă; Propoziţia (9) afirmă ceva nu despre Dumnezeu, ci despre o proprietate, o haecceitate (= a avea mărime maximă). În al doilea rînd, renunţarea la obiectele posibile ne permite să deosebim limpede între expresiile "mărime maximă în α" şi "mărime maximă în w"; acesta, pentru că nu mai vorbim despre un obiect care în diferite lumi se comportă într-un fel sau într-altul, are unele proprietăţi sau altele, ci despre o esenţă.

Cu aceasta, am ajuns şi la cealaltă problemă, prima numită: ce înseamnă a avea mărime maximă? Fiind o esenţă, mărimea maximă e o proprietate modală; prin urmare, ea nu variază de la o lume la alta, adică nu e posibil ca un obiect să o aibă într-o lume şi să nu o aibă într-alta. Dar o intuiţie a noastră e opusă acestei concluzii; într-adevăr, pare perfect rezonabil să gîndim în felul următor: în lumea w obiectul **x** are mărime maximală, comparat fiind cu celelalte obiecte din w; dar în w', comparat cu celelalte obiecte, s-ar putea ca **x** - deşi există în w' - să nu mai fie obiectul maxim ca mărime, şi maxim să fie un alt obiect **y** din w'. Intuiţia care ne permite să gîndim astfel e că faptul că un obiect are mărimea maximă într-o lume anumită depinde doar de proprietăţile pe care le are el în acea lume. Intuiţia este corectă; dar, dacă înţelegem astfel proprietatea mărimii maxime, nu putem să tragem concluzia dorită a argumentului ontologic. Or, pentru a construi proprietatea folositoare în acest scop, trebuie să pornim

de la sensul pe care ni-l dă această intuiţie. Să numim "desăvîrşire"[21] proprietatea pe care o are un obiect de a avea mărime maximă între obiectele dintr-o lume şi care depinde numai de proprietăţile (nemodale, neesenţiale!) pe care le are în acea lume. Expresia "mărime maximă" va desemna acum o proprietate pe care un obiect o are într-o lume funcţie **nu** numai de proprietăţile sale în acea lume. Proprietatea a avea mărime maximă trebuie înţeleasă astfel încît să implice existenţa **necesară** a obiectului care o are. În acest scop, Plantinga propune următoarea definiţie: fie o lume w; un obiect x are în w proprietatea de a fi maxim ca mărime dacă şi numai dacă x este desăvîrşit în orice lume w' (să notăm în plus că această definiţie joacă rolul premisei (10)).

Acum urmează argumentul[22]: premisa centrală a acestuia este (11) (sau, în traducerea ei în limbajul lumilor posibile - (12)). Aceasta devine acum:

(42) Există o lume posibilă w în care proprietatea a avea mărime maximă este exemplificată.

Cu ajutorul definiţiei proprietăţii a avea mărime maximă, se obţine:

(43) x are mărime maximă dacă şi numai dacă x este desăvîrşit în orice w'.

Această propoziţie este adevărată în w. Dar să observăm că dacă e adevărată în w, e adevărată în orice altă lume w". Într-adevăr, a spune că x are mărime maximă în w" înseamnă a spune că x este desăvîrşit în orice lume w' - şi, ţinînd cont că această condiţie e echivalentă cu: x are mărime maximă în w, decurge că proprietatea a avea mărime maximă nu variază de la o lume la alta; un obiect x o are într-o lume w dacă şi numai dacă o are în orice altă lume w". Prin urmare, propoziţia (43) este adevărată nu numai în w, ci şi în orice lume w" - e, deci, necesar adevărată.

Propoziţia (42) înseamnă că există o lume w şi un obiect x încît în w obiectul x are mărime maximă. Ţinînd seamă de (43), vom avea:

(45) Proprietatea a avea mărime maximă e exemplificată în orice lume posibilă.

Dacă în plus acceptăm ca necesar adevărată propoziţia:

(44) Orice are mărime maximă este atotputernic, atotştiutor, moral perfect.

se poate conchide din (45) că există actual o fiinţă care e atotştiutoare etc. şi care e astfel în toate lumile posibile - ceea ce încheie argumentul.

Plantinga precizează un lucru foarte important: în varianta pe care o dă el, **argumentul nu aparţine teologiei naturale**. Aceasta pentru că argumentele teologiei naturale pentru existenţa lui Dumnezeu pleacă de la propoziţii acceptate de orice om normal. În fiecare din cele cinci căi ale lui Toma d'Aquino se pleacă de la premise întru totul acceptabile: că unele lucruri se schimbă: că unele se mişcă; că unele sînt

---

[21] Plantinga scrie **"excellence"**; desigur, aici e vorba numai de o convenţie, pe care am făcut-o pentru a formula mai departe argumentul; de aceea, nu trebuie să se înţeleagă că - şi în afara acestui context -iau termenul "desăvărşire" ca exprimînd o proprietate de genul celei pentru care stă aici.

[22] Aici mă depărtez mai mult de textul lui Plantinga. El presupune două versiuni ale argumentului, cea mai scurtă fiind cea pe care o voi prezenta aici. În al doilea rînd însă, Plantinga deosebeşte între proprietatea a avea mărime maximă şi proprietatea **a avea mărime nedepăşibilă**. Aici s-a definit de fapt cea de-a doua proprietate. Diferenţa nu e formulată cu limpezime în textul cărţii **Natura necesităţii**, însă ea îmi pare următoarea: e adevărat că, dacă un obiect are mărime maximă, atunci are o mărime nedepăşibilă, nu şi invers. Un motiv ar putea fi următorul: maximul e un concept pozitiv, nedepăşibil e unul negativ, iar într-o abordare constructivistă nu putem conchide de la negativ la pozitiv. Cum am văzut în capitolul I, perfecţiunile - precum a avea mărime maximă - sînt gîndite de Plantinga în sens pozitiv, ca intrinsec limitatoare; mărimea maximă e intrinsec limitată, mărimea nedepăşibilă e limitată din afară, exterior (a se vedea p. 29n).

contingente etc. Însă e aşa şi în ce priveşte o premisă precum (42)? Plantinga crede că aceasta e adevărată; însă desigur că ea nu e intuitivă: dimpotrivă, ea este produsul unei extrem de complicate reflecţii logico-filosofice.

Premisa (42) este centrală în argument. Ea este o reconstrucţie - în cadrele logico-filosofice ale actualismului modal al lui Plantinga - a premisei (11): este posibil ca Dumnezeu să existe, care - la rîndul ei - este leibniziana premisă;

3. Existenţa lui Dumnezeu în realitate este conceptibilă.

Cum am menţionat de fiecare dată cînd - în cercetarea gîndului lui Leibniz sau a celui al discipolilor săi de astăzi - am întîlnit această premisă (în forma de mai sus sau ca: "Dumnezeu, ca fiinţă necesară, este posibil"), ea nu este scutită de nevoia de a aduce argumente în sprijinu-i. Pare-se totuşi că nu s-a putut trece, în acest sens, dincolo de invocarea unor principii precum cel leibnizian al prezumţiei sau cel lewisian al saturaţiei; nu avem alte temeiuri favoabile ei.Totuşi, reconstrucţii precum cea oferită de Plantinga prin propoziţia (42) sînt întru totul remarcabile: ele evidenţiază o sumă de prealabile ale acestei premise, o sumă de structuri profunde, logice şi filosofice, care s-au cerut a fi explicitate.

Propoziţia (42) e reconstrucţia lui (3) într-un context actualist modal; propoziţia (3"A) e reconstrucţia - făcută de D. Lewis - a aceleiaşi premise, de data aceasta în cadre posibiliste. Mai important decît rezultatul - propoziţiile (3"A) sau (42) - rămîne însă demersul de căutare a unor distincţii, ipoteze şi constructe logico-filosofice care merită destulă osteneală pentru a le înţelege în plinătatea semnificaţiilor lor.

2. Perihoreza lumilor posibile

Aflat la încheierea lecturii capitolului anterior şi a paginilor dedicate prezentării diferitelor încercări de formulare într-o versiune modală, leibniziană a argumentului ontolgic, cititorul va putea rămîne cu impresia că, totuşi, concluziile sînt suspendate. Şi are dreptate; bunăoară, dacă cercetează varianta pe care o dă D. Lewis argumentului, tot ce poate conchide din cele aflate la dispoziţia sa este că, dacă se acceptă o teorie indexicală a actualităţii, argumentul se blochează. Dar cititorul cunoaşte că o atare teorie nu este fără prihană, că un filosof actualist o respinge şi că atacul acestuia împotriva argumentului are alte prezumţii care, la rîndul lor, pot prea bine să fie constestate.

Cu toate acestea, ca cititorul care a avut răbdarea să urmărească pînă aici mersul argumentării cred că va putea fi de acord că, totuşi, cu toate acestea argumentarea nu este cu totul neconcluzivă. Dimpotrivă, avem deja cîteva puncte cîştigate. Primul priveşte însuşi argumentul ontologic. Să presupunem că cineva ar raţiona în felul următor: din orice perspectivă s-a încercat reconstrucţia argumentului - în versiune clasică sau modală, aceasta din urmă la rîndul ei sintactică sau semantică, aceasta din urmă posibilistă sau actualistă etc. - ducerea lui la capăt s-a lovit de dificultăţi teribile. Eşecul reconstruirii lui într-o direcţie particulară desigur că nu îi poate da lovitura fatală; apărătorul argumentului ontologic va putea încă susţine că vina o poartă nu argumentul, ci mijloacele puse la lucru pentru a-l (in)valida. El nu va fi deranjat prea mult de teza kantiană că existenţa nu e un predicat (real), pentru că - va insista el - Kant nu a dovedit decît că, cel mult, speranţa de a reconstrui argumentul ontologic **cu ajutorul**

premisei că existenţa e un predicat al lui Dumnezeu e vană; dar aceasta nu ne constrînge să ne îndoim şi de argumentul însuşi. Problema este însă alta: discuţiile purtate mai devreme duc la concluzia că toate încercările de reconstrucţie, din diverse perspective, a argumentului ontologic întîmpină în mod sistematic dificultăţi. Iar dacă e aşa, oare de ce n-ar fi rezonabil să tragem concluzia că nu numai mijloacele cu care ne aplecăm asupra lui sînt vinovate şi că, deci, însuşi argumentul poartă în sine semnul invalidităţii?

Acestui raţionament i se poate răspunde astfel: nu sîntem îndreptăţiţi să considerăm că toate strategiile de a reconstrui argumentul ontologic au dat greş. Sigur, strategii respectabile nu ne-au condus la rezultatul dorit de Anselm; dar încă nu putem conchide că nu mai există nici o şansă într-o atare întreprindere. Cel mult, aşa ştim unde nu am avea sorţi de izbîndă. Prin urmare, am putea încă sau să încercăm să rafinăm uneltele noastre, sau să căutăm să producem şi alte unelte.

Am cîştigat deci în înţelegerea uneltelor pe care putem să le folosim sau, dimpotrivă, nu ne sînt de ajutor. Pe de altă parte, am cîştigat şi în ce priveşte domeniul de aplicare a acelor unelte. Cred că nu e deloc greu să recunoaştem unele dintre ele; bunăoară, să ne gîndim la existenţă, actualitate şi modalitate. Acestea dau naştere acelei problematici adînci şi grave, filosofice, a cărei "cristalizare" o constituie argumentul ontologic. Cîştigul e acela că sfera lor problematică a fost limpezită mult în adîncime, că s-au evidenţiat ideile corelate şi s-au depistat unele din presupoziţiile lor structurale. Dar nici asupra lor nu s-a **conchis** nimic! - se va putea replica, iarăşi îndreptăţit. Căci, chiar dacă din cele spuse pînă acum răzbate impresia că s-a acordat o oarecare preferinţă actualismului faţă de posibilism, lui Plantinga faţă de D. Lewis, încă nu s-a conchis nimic cu siguranţă. Or, cele două puncte de vedere sînt incompatibile. Sînt de acord cu această obiecţie. Să mergem, de aceea mai departe, pentru a încerca să-i facem faţă.

a) Se poate autofunda teoria lumilor posibile?

Ne întrebăm: iubeşte Dumnezeu ceea ce e drept pentru că e drept, sau, dimpotrivă, ceea ce e drept e drept pentru că îl iubeşte Dumnezeu? Întrebarea este tulburătoare, pentru că ea cere să se aleagă între două poziţii filosofice ireconciliabile. Ambele sînt compatibile cu conceperea lui Dumnezeu ca un judecător moral perfect; dacă se admite aceasta, pentru ambele orice acţiune care e dreaptă este aprobată de Dumnezeu şi orice acţiune care nu e dreaptă este dezaprobată de el. Diferenţa apare însă în felul în care este **explicată** această situaţie; potrivit unei poziţii, că o acţiune e dreaptă sau nu depinde de voinţa lui Dumnezeu; potrivit celeilalte, Dumnezeu aprobă şi respinge o acţiune după cum aceasta e dreaptă sau nu.

S-ar putea lua un analog modal[1]. Fie următorul enunţ biocondiţional:

(1) 2 + 2 = 4 dacă şi numai dacă Dumnezeu afirmă că 2 + 2 = 4.

Ecuaţia aritmetică 2 + 2 = 4 e necesară, e deci adevărată în toate lumile posibile. Dacă acum prin "Dumnezeu afirmă" înţelegem "Dumnezeu afirmă în toate lumile posibile", atunci avem:

(1a) Propoziţia "2 + 2 = 4" e adevărată în toate lumile posibile dacă şi numai dacă Dumnezeu afirmă în toate lumile posibile că 2 + 2 = 4.

---

[1] Discuţia se face pe baza articolului lui W.E. Mann, **Modality, Morality and God.**, în "Nous", 23/1989, pp. 83-99.

Că propoziţia (1a) este adevărată decurge direct din conceperea lui Dumnezeu ca fiinţă atotcunoscătoare. Am putea spune chiar explicit acest lucru:

(1b) Propoziţia "2 + 2 = 4" e adevărată în toate lumile posibile dacă şi numai dacă Dumnezeu, ca fiinţă atotcunoscătoare, afirmă în toate lumile posibile că 2 + 2 = 4.

Însă aici se pot formula două poziţii filosofice care să explice situaţia: potrivit primeia - "carteziană" -, propoziţia "2 + 2 = 4" e adevărată în toate lumile **pentru că** Dumnezeu o afirmă în toate lumile; potrivit celei de-a doua - "platonistă"[2] - Dumnezeu afirmă în toate lumile că 2 + 2 = 4 **pentru că** această propoziţie e adevărată în toate lumile. Aşadar, pentru susţinătorul primei poziţii, carteziene, voinţa lui Dumnzeu e cea care face ca propoziţia 2 + 2 = 4 să fie adevărată în toate lumile; pentru susţinătorul celei de-a doua, platoniste, necesitatea că 2 + 2 = 4 face ca Dumnezeu să accepte propoziţia "2 + 2 = 4". Ce e important de reţinut e deci că, deşi conceperea lui Dumnezeu ca fiinţă atotcunoscătoare face ca (1b) să aibă un caracter simetric, explicarea motivului pentru care (1b) e adevărată induce o asimetrie între a) faptul că propoziţia "2 + 2 = 4" e adevărată în toate lumile; şi b) faptul că "Dumnezeu cunoaşte că 2 + 2 = 4 în toate lumile - şi aceasta în cazul fiecăreia din cele două poziţii.

Într-o încercare de a reconcilia cele două explicaţii, W. Mann aduce în discuţie vechea doctrină medievală - pe care însuşi Anselm a susţinut-o[3] - a simplităţii divine: în Dumnezeu omniştiinţa şi voinţa se confundă; voinţa lui Dumnezeu este totuna cu omniştiinţa sa. Atunci, diferenţa dintre cele două poziţii filosofice se dizolvă. Mai mult, se poate diagnostica motivul pentru care se ridică disputa dintre cele două poziţii: adeptul primeia caracterizează relaţia dintre Dumnezeu şi adevărurile necesare exclusiv în termenii voinţei divine; adeptul celeilalte se concentrează asupra acelor aspecte ale activităţii lui Dumnezeu care ar putea fi caracterizate drept cunoaşterea de către el a adevărurilor necesare. Dar cartezianul trece peste posibilitatea ca Dumnezeu să vrea în mod veritabil lucruri pe care nu le-ar fi putut vrea altfel; iar cel de-al doilea, platonistul - peste posibilitatea ca în cazul divinităţii cunoaşterea să fie pură activitate, ca, în ceea ce cunoaşte, Dumnezeu să nu fie condiţionat de nimic. Dacă deci deosebim între două feluri de a privi acelaşi lucru, vechea opoziţie se şterge, rămînînd numai complementaritatea perspectivelor. (Desigur, soluţia este chestionabilă; dar nu voi insista aici asupra ei, pentru că, aşa cum am menţionat, scopul invocării ei a fost altul).

Propoziţia (1) - şi, la fel, (1b) - este un caz special al uneia care încearcă să exprime omniştiinţa divină:

(2) Pentru orice propoziţie **X** şi lume **w**, **X** are valoarea de adevăr **a**[4] în **w** dacă şi numai dacă Dumnezeu afirmă că **X** are în **w** valoarea de adevăr **a**.

Potrivit poziţiei carteziene, **X** are în **w** valoarea de adevăr **a** pentru că voinţa lui Dumnezeu e astfel încît el afirmă că **X** are în **w** valoarea **a**; potrivit celei platoniste,

---

[2] W. Mann, care propune cele două nume, accentuează că aici nu trebuie să fim preocupaţi de îndreptăţirea istorică a acestora (p. 87).

[3] Printre perfecţiunile - atribute ale divinităţii - pe care le amintea Anselm e şi aceea a simplităţii. Această teză este legată de elementele neoplatonice care pot fi depistate în gîndirea lui Anselm (şi care se exprimă în doctrina despre un Dumnezeu unic, simplu, perfect, inefabil). Aşa cum argumentează el în **Monologium**, perfecţiunile divine sînt atît de intim legate între ele, încît nu formează decît o singură esenţă, întru totul simplă şi infinit bogată; toate perfecţiunile coincid în Dumnezeu.

[4] **a** reprezintă fie adevărul, fie falsul.

numai pentru că faptele sînt în w astfel încît **X** are în w valoarea **a**, Dumnezeu afirmă că **X** are valoarea **a**. Cartezianul ar putea aduce aici în discuţie chestiunea libertăţii divine: numai situarea pe poziţia carteziană, sugerează el, poate păstra acest atribut divin, pe cîtă vreme platonistul nu ar da nici un fel de libertate lui Dumnezeu, forţîndu-l să se conformeze întru totul faptelor din fiecare lume. Dar platonistul va putea sugera că filosoful cartezian amestecă două chestiuni deosebite. Pentru a le face clare, să ne întoarcem la exemplul lui W. Mann - la propoziţia (1b). Se va putea întreba[5]:

(3) Ar fi putut face Dumnezeu astfel încît propoziţia "2+2=4" să fie falsă?

(4) Ar fi putut face Dumnezeu astfel încît propoziţia "2+2=4" să fie (necesar) adevărată, dar aceasta în chip contingent?

Dacă se răspunde "da" întrebărilor de forma lui (3), se respinge existenţa oricăror adevăruri necesare; nici o propoziţie nu e necesar adevărată (şi nici necesar falsă), toate vor fi posibile. O atare poziţie filosofică va fi numită "**posibilism universal**". Însă, platonistul teist vrea să admită adevăruri necesare; altminteri îi va fi greu să argumenteze că Dumnezeu există altfel decît întîmplător, că nu există lumi posibile în care Dumnezeu nu există. De aceea, răspunsul său la întrebarea (3) va fi "nu". Atunci poziţia platonistă va consta în a se sugera că nimeni, inclusiv Dumnezeu, nu poate schimba valoarea de adevăr a unei propoziţii necesare. Aceasta înseamnă că toate lumile posibile sînt astfel încît în oricare din ele propoziţia "2+2=4" e adevărată. Desigur însă că, atunci platonistul intră în conflict cu cartezianul: căci oare cum s-ar mai putea susţine în acelaşi timp că Dumnezeu nu poate revizui adevărurile necesare şi, totuşi, acestea - aşa cum pretinde cartezianul - îşi trag adevărul de la Dumnezeu?

Dar e posibilă o atenuare a tensiunii, spune platonistul: aceasta, dacă se răspunde "nu" propoziţiilor de forma lui (3), însă "da" propoziţiilor de forma lui (4). Poziţia filosofică ce rezultă atunci va fi numită "**posibilism limitat**". Posibilismul limitat recunoaşte existenţa adevărurilor necesare, dar adaugă: nici o propoziţie nu este în chip necesar necesară; o propoziţie, dacă e necesară, e numai în chip contingent astfel. Atunci posibilismul limitat duce la principiul că Dumnezeu nu poate schimba statutul necesar al propoziţiei "2+2=4", însă el ar putea face astfel încît aceasta să fie numai în mod **contingent** necesar adevărată. Dacă platonistul acceptă posibilismul limitat, atunci desigur că el nu va mai intra în conflict cu cartezianul. Dar, poate el să procedeze astfel? W. Mann sugerează că nucleul platonist face casă bună cu un răspuns negativ dat lui (4).

Nu cred să aibă dreptate. Pentru a arăta aceasta, voi începe cu chestiunea felului în care este posibil ca o propoziţie să fie necesară, dar să fie aşa doar în chip contigent. Logica modală acceptată nu e atunci cunoscutul S5, pentru că se respinge un principiu valabil în cadrul acestuia: $\mathbf{Np} \supset \mathbf{NNp}$ (dacă propoziţia **p** e necesară, atunci e necesar să fie necesară). În mod obişnuit, pentru a se manevra astfel de situaţii, se adoptă următoarea strategie (amintită în capitolul II mai sus): se introduce o relaţie **R** între lumile posibile, **R(w,w')**, însemnînd că lumea w' este posibilă relativ la w şi căreia i se prescriu anumite proprietăţi. Şi vom spune: o propoziţie **X** e necesară într-o lume w dacă şi numai dacă ea e adevărată în toate lumile posibile astfel încît **R(w,w')**.

Iată cum se procedează pentru a se arăta cînd propoziţia "Este necesar că este

---

[5] **Op. cit.** p. 90.

necesar că 2+2=4" nu e adevărată în lumea actuală, α, de exemplu: există o lume posibilă w' şi o alta w", astfel încît **R**(α, w') şi **R**(w', w") şi în w" propoziţia "2+2=4" e falsă. Să numim **anormală** o lume precum w". Dacă propoziţia "2 + 2 = 4" e adevărată în toate lumile w astfel încît **R**(α, w), atunci ea e necesară în α. Dar ea nu e necesar necesară în α, fiindcă nu e necesară în w'. Într-adevăr, pentru a fi necesară în w' trebuia ca "2+2=4" să fie adevărată în orice lume astfel încît **R**(w', w"); or, cum w" e o lume anormală, acest lucru sigur nu se întîmplă.

Însă aici platonistul şi cartezianul ar putea iarăşi să intre în conflict, şi anume astfel: pentru platonist Dumnezeu găseşte date de-a gata lumile posibile. Dacă răspundem "nu" atît lui (3), cît şi lui (4), e aşa, sugerează platonistul, pentru că în toate lumile posibile propoziţia "2+2=4" e adevărată - iar acest lucru e independent de voinţa lui Dumnezeu. Dacă răspundem "nu" lui (3), însă "da" lui (4), e aşa pentru că există o lume anormală - şi, din nou, acest lucru e independent de voinţa lui Dumnezeu. Atunci însă, va replica filosoful cartezian, răspunsul "da" la întrebarea (4) nu poate fi unul serios: căci nu s-ar mai putea spune în sensul veritabil al cuvîntului că a fost **voinţa** lui Dumnezeu ca propoziţia "2+2=4" să fie contingent necesară. Ca şi cum, dacă vreau ca noaptea să urmeze zilei de azi - şi realmente va fi aşa, voi spune că voinţa mea a fost infinită; dar desigur că, în sensul veritabil al lui "a vrea", eu nu am vrut ca noaptea să urmeze zilei, pentru că voinţa mea poate privi **numai** ce stă în puterile mele să fac să fie într-un fel, dar şi să fac să fie altfel. Totuşi, platonistul are şi aici un răspuns: Dumnezeu, zice el, vrea în mod veritabil numai lucruri pe care nu le-ar fi putut vrea altfel. Aceste lucruri pe care nu le poate vrea decît într-un fel şi nu altfel sînt: a) fie existenţa unei clase de lumi posibile, în toate fiind adevărat că 2+2=4; b) fie existenţa unei clase de lumi posibile, între care se află şi lumi anormale. Platonistul nu e mai legat de prima alternativă decît de a doua. Ca urmare, nu ţine de "nucleul platonismului" - cum credea Mann - răspunsul "nu" atît la propoziţia de forma (3) cît şi la propoziţia de forma (4).

Mai mult, platonistul va putea trece la contraatac: căci, sugerează el, potrivit cartezianului nu e deloc clar ce stă şi ce nu stă în voinţa lui Dumnezeu.

Cel puţin două strategii îi sînt însă disponibile şi acestuia. Pe de o parte, cartezianul va fi în poziţia de a sugera că Dumnezeu e cel care stabileşte ce proprietăţi are relaţia **R**. Dacă voinţa lui Dumnezeu este ca **R** să fie o relaţie de echivalenţă, atunci va fi valid şi pricipiul: **Np** ⊃ **NNp** şi deci posibilismul limitat va fi fals. Şi, chiar dacă există lumi anormale, independent de voinţa divină, dacă Dumnezeu va vrea ca aceasta să nu stea în relaţia **R** cu lumea actuală α, atunci în α orice propoziţie necesară va fi necesar necesară etc. Acest gen de răspuns, va zice atuci platonistul, e prea platonist pentru a fi în vreun fel acceptabil şi pentru cartezian: într-adevăr, Dumnezeu are în faţa sa un dat mult prea constrîngător; tot ceea ce poate face el este să creeze o ordonare a lumilor posibile - dar acestea, ca atare, sînt lucruri de care şi el trebuie să ţină seama. Or, ideea creaţiei divine, prin Verb, nu este aceea a creaţiei din ceva preexistent.

Dacă acceptă o astfel de critică, cartezianul va aduce în discuţie o altă strategie: atunci cînd răspunde "nu" la întrebarea (3), el are în vedere că toate lumile posibile pe care le-a creat Dumnezeu sînt astfel încît în ele propoziţia "2+2=4" e adevărată; cînd răspunde "da" aceleiaşi întrebări, el vrea să spună că Dumnezeu ar fi putut crea o altă lume în care acea propoziţie e falsă.

Mai complicat e însă cum se raportează el la întrebarea (4). Răspunsul afirmativ

constă în următoarele: mai întîi, va zice el, lumile pe care le-a creat în mod actual Dumnezeu sînt astfel încît în oricare din ele propoziţia "2+2=4" e adevărată; dar, în al doilea rînd, Dumnezeu ar fi putut crea o altă clasă de lumi astfel încît în cel puţin una dintre ele să nu fie adevărat că 2+2=4.

Să zăbovim puţin aici: ce înseamnă că Dumnezeu ar fi putut crea o lume posibilă, dar nu a creat-o - în timp ce alte lumi posibile au fost create? Această situaţie nu am cercetat-o pînă acum. Am spus că: unele lumi posibile au fost create actual, altele nu. Aşadar, unele sînt actuale, altele nu. Atenţie însă: potrivit celor ştiute în capitolul II, o singură lume e actuală. Dar aici termenul "actual" are o altă utilizare: "actual" e luat ca un calificativ nu al unei lumi, ci al unei clase de lumi - şi numai derivat ca un calificativ al fiecărei lumi din această clasă. Din faptul că acum zic că o lume din această clasă actuală e actuală, nu conchid şi că obiectele din acea lume sînt actuale (pe cîtă vreme, cînd ziceam mai devreme: lumea **w** e actuală şi **x** există în **w**, conchideam îndreptăţit că **x** este actual). Pe de altă parte, zicem că unele lumi nu au fost create de Dumnezeu, dar ar fi putut fi create. Ele sînt lumi posibile doar posibile; nu în sensul că nu sînt lumea actuală, ci în altul: unele lumi sînt actual create, în cazul altora este doar posibil să fie create. Aşa cum obiectele dintr-o lume diferită de cea actuală erau obiecte **doar** posibile, tot aşa sînt acum lumile dintr-o altă clasă decît cea actual creată: lumi **doar** posibile.

Posibile în raport cu ce? Dificultatea este că acum nu mai raportăm la o lume ceea ce e posibil ("Este posibil în lumea **w** ca...") şi nici măcar la o clasă anume de lumi ("Vacile purpurii sînt posibile" - în sensul că există o lume din acea clasă în care ele există); şi tot aşa, "actual" nu mai priveşte o lume, ci o clasă de lumi. Dificultăţile devin şi mai mari odată ce intervin cele două puncte de vedere opuse - actualismul şi posibilismul. Bunăoară, actualistul va respinge că există lumi posibile doar posibile, adică necreate. El va proceda acum astfel: analog strategiei sale de eliminare a obiectelor individuale doar posibile, va face apel la esenţe pentru lumile posibile (haecceităţi ale acestora) şi va sugera că în clasa actuală a lumilor posibile unele sînt exemplificate, altele nu (iar în lumea actuală, dintre cele exemplificate în clasa actuală, numai una e exemplificată - anume, esenţa lumii actuale, α). Aşadar, va trebui ca actualistul să selecteze: a) o lume actuală, în care există obiecte actuale, precum şi esenţe neexemplificate de obiecte individuale etc. - şi care e opusă celorlalte lumi, doar posibile; b) o clasă actuală de lumi posibile (între care e şi lumea actuală), în care există obiecte[6], care vor fi numite "actuale" în raport cu această clasă[7] etc. - şi care va fi opusă celorlalte clase de lumi, doar posibile, necreate.

Dar acest dublu standard al actualităţii e deranjant; avem o lume actuală şi o clasă actuală de lumi. Pe de altă parte, actualistul trebuie să dea seamă de obiectele actuale, de obiectele actual posibile şi de cele doar posibil posibile. La rîndul său, posibilistul e

---

[6] Un obiect ca pătratul rotund nu e nici măcar posibil în lumea actuală; dar, în raport cu cel de-al doilea sens pentru "actual", el poate deveni posibil: căci ne putem imagina că Dumnezeu a creat o altă clasă de lumi decît cea actuală - una care are ca membri o lume inconsistentă sau o lume în care, cine ştie cum, e posibil pătratul rotund potrivit geometriei acelei lumi. Putem admite că acea lume, pentru că e contradictorie, potrivit logicii noastre, nu e actual creată, dar nimic nu ne împiedică să credem că Dumnezeu ar fi putut să schimbe însăşi logica.

[7] Şi relativ la care există haecceităţi neexemplificate de lumi (= haecceităţi ale lumilor necreate).

pus în dificultatea de a manevra conceptele modale; pe de o parte, va zice că unele lumi sînt actual posibile; pe de alta - că altele sînt numai posibil posibile. Iar dacă aderă la o teorie indexicală a actualităţii, va spune că "actual" este indexical şi în expresia "lumea actuală", şi în "clasa actuală de lumi". Apoi, va zice că posibil e ceea ce se întîmplă în cel puţin o lume; dar va trebui să zică şi că e posibil e ceea ce se întîmplă în raport cu cel puţin o clasă de lumi. De asemenea, va numi "posibil" un obiect care există într-o lume; şi tot "posibil" - un obiect care e posibil într-o clasă de lumi diferită de cea actuală. Aşadar, pentru actualist lumea actuală nu mai poate juca **rolul întemeietor** pe care el i-l conferise; pentru posibilist, lumile posibile nu mai pot reprezenta **fundamentul** modalităţii.

Dificultatea are rădăcini mai adînci decît am putea crede, potrivit mersului gîndurilor care ne-a adus pînă aici. Ea vine din **combinarea discursului despre lumile posibile cu cel modal.** Spunem: o lume posibilă este actuală - în sensul "slab" al cuvîntului: e un membru al clasei de lumi posibile pe care o cercetăm -, dar o altă lume este doar posibilă. Iată şi alte exemple care sugerează acelaşi loc al problemei. Să presupunem că în lumea w tot ce se întîmplă se întîmplă în chip întîmplător; în w' se întîmplă exact aceleaşi evenimente, numai că aici unele se petrec în chip legic. Dacă, mai mult, presupunem că w' este lumea noastră, α, atunci are desigur sens să zicem: α ar fi putut fi w. Cum putem manevra această situaţie? Cel mai simplu răspuns ar fi să zicem că evenimentele din α şi w au unele proprietăţi prin care se deosebesc - anume, proprietăţi necesare (pe care le au numai cele din α); de aceea, α şi w **nu** sînt identice în ce priveşte cuprinsul lor. Cînd zicem că α ar fi putut fi w - deci: că lumea noastră ar fi putut fi una indeterministă - zicem că evenimentelor din lumea noastră le-ar fi putut lipsi unele proprietăţi. Un alt exemplu: să presupunem că orice se întîmplă în w se întîmplă şi în α, şi că ceva se întîmplă legic în w dacă (şi numai dacă) se întîmplă legic şi în α; cele două lumi nu ar mai diferi atunci prin proprietăţile (modale sau nu ale) obiectelor şi evenimentelor din ele. Dar, să presupunem acum că w nici măcar nu a fost creată de Dumnezeu - ea e o lume posibilă **doar** posibilă. Răspunsul de mai sus nu mai corespunde însă în acest caz.

Aceasta, pentru că el era din start greşit orientat. Răspunsul era construit ţinînd cont de caracteristicile obiectelor şi faptelor dintr-o lume; or, întrebarea noastră nu viza aceste caracteristici modale ale conţinutului unei lumi, ci **caracterul modal al înseşi acelei lumi.** Cînd zicem: α ar fi putut fi w, nu se au în vedere trăsăturile modale sau nemodale ale obiectelor, evenimentelor **dintr-o** lume posibilă (α), ci **statutul modal** al lui α. Această lume are proprietăţi modale; după cum, atunci cînd zicem: "Socrate ar fi putut să nu fie filosof", am în vedere că a fi filosof e o proprietate contingentă a lui, aici zic că α are în mod contingent anumite proprietăţi (proprietatea că unele din evenimentele pe care le cuprinde sînt întîmplătoare sau proprietatea că e creată de Dumnezeu) şi, deci, că nu e doar posibilă.

În al doilea rînd, se va putea replica însă şi altfel (cu aceasta, va fi mai limpede tensiunea ce apare în combinarea demersului despre modalităţi cu cel despre lumi posibile): cum adică α ar fi putut fi w? Dacă în α ar fi fost cuprins un alt obiect decît e cuprins realmente, dacă în α s-ar fi întîmplat un alt eveniment altfel decît s-a întîmplat, atunci de bună seamă că α nu ar mai fi fost α; ea ar fi fost o altă lume. O lume are în chip esenţial proprietatea de a fi ea însăşi şi nu ar fi putut fi altfel - pentru că atunci

ar fi fost o **altă** lume. Cititorul va putea recunoaşte în acest loc un analog al unei discuţii purtate în capitolul anterior, atunci însă despre obiecte, nu lumi posibile: dacă un obiect ar fi puţin diferit decît este realmente (= în lumea actuală), atunci ar mai fi el acelaşi obiect? Să ne închipuim următoarea situaţie: în toate lumile posibile există aceleaşi obiecte - şi anume, cele din lumea actuală; dar, pe de altă parte, un obiect are în diferite lumi proprietăţi diferite. Atunci, să presupunem că într-o lume Socrate e comandant de oşti. Atunci Socrate care există în acea lume nu poate fi exact acest individ din α; însă, fiindcă el există în acea lume, iar obiectele din aceea sînt aceleaşi obiecte din α, înseamnă că Socrate e - în acea lume - un alt individ din lumea noastră, Alexandru cel Mare, să zicem. Pe de altă parte, în acea lume trebuie să existe şi Alexandru cel Mare, care va fi acolo un alt individ din lumea noastră ş.a.m.d.

Situaţia cu lumile posibile e cam aceasta: dacă ar fi cîtuşi de puţin diferită de cum este, o lume nu ar mai fi ea însăşi: va fi o **altă** lume. Nu am putea aşadar să formulăm enunţuri contrafactuale despre lumile posibile. Un posibilist ca D. Lewis ar trebui să construiască, privitor la lumile posibile, o nouă teorie pandanţilor; iar un actualist ar trebui să facă un tur de forţă pentru a vorbi despre trans-identificări de lumi posibile (sau despre felul cum **această** lume ar fi într-o altă "situaţie"). El ar putea atrage atenţia asupra următorului lucru: dificultăţile apar pentru că vrem să analizăm un limbaj modal despre lumile posibile cu ajutorul teoriei lumilor posibile! Or, aşa ceva nu e nici necesar şi, mai mult, nu e nici posibil. Nu e necesar, pentru că întreaga argumentare care ne-a condus aici este evitabilă (acceptîndu-se, bunăoară, un platonism mai accentuat). Apoi, nu e necesară pentru că putem păstra, aşa cum am văzut, discursul despre modalităţi fără a pretinde reductibilitatea lui la cel despre lumi: un argument precum cel al lui J. Pollock, amintit în capitolul II, spune că principiile modale funcţionează alături de cele ale teoriei lumilor posibile - şi aceasta fără a intra în dificultăţi insurmontabile.

Pe de altă parte, nici nu este posibil să se analizeze limbajul despre lumile posibile cu ajutorul teoriei lumilor posibile. Într-adevăr, atunci ar trebui să putem vorbi în limbajul teoriei lumilor posibile despre chiar acest limbaj (modalizat!) - ceea ce ar încălca principiile de ierarhizare a limbajelor; am putea aşadar să procedăm astfel numai cu preţul deschiderii porţilor pentru apariţia paradoxelor semantice!

Cred că aceste obiecţii sînt şubrede. Poziţia pe care vreau să o susţin presupune că e necesar, dar e şi posibil să vorbim în termeni de lumi posibile despre limbajul modal al lumilor posibile. Mai întîi, înspre această situaţie nu ne împinge doar linia de argumentare urmată aici: anume, nu sîntem legaţi prea strîns de poziţia "carteziană", pentru că problema contrafactualilor se poate ridica oricum, la fel ca şi alte întrebări modale despre lumile posibile, analoage celor despre obiectele posibile (o altă linie va fi imediat mai jos luată în discuţie). În al doilea rînd, faptul că - aşa cum am văzut mai devreme - o poziţie ca lui Plantinga este consistentă nu spune decît că, în măsura în care luăm în constrîngere **anumite** contexte, nu întîmpinăm dificultăţi; or, în paragraful de faţă am construit **alte** contexte, în care cred că poziţii precum cea actualistă sau cea posibilistă, descrise în capitolul II, nu mai fac faţă. În al treilea rînd, anumite intuiţii ne cer să apelăm şi în cazul acestui limbaj particular - limbajul modal al lumilor posibile - tot la o semantică (filosofică) a lumilor posibile. Intuiţia actualistă este că lumea e **tot ceea ce este**. Cînd am abordat-o, am pus accentul pe implicaţiile pe care le are ea asupra înţelegerii lui "este"; aici să mutăm însă atenţia asupra expresiei "tot". Dacă acceptăm

că putem vorbi despre **lumea** actuală, atunci ea trebuie înţeleasă ca referind la contextul **cel mai cuprinzător** al faptelor şi lucrurilor actuale; desigur, aşa cum sugerează modalistul, acest context poate avea şi trăsături modale, însă actualistul nu poate admite că ceea ce se întîmplă realmente (= actual) depinde şi de ceea ce nu e cuprins în lumea actuală[8]. **Tot** ce se întîmplă actual trebuie că se întîmplă **în** lumea actuală; dacă am accepta că ceva e actual, dar nu e **în** lumea actuală, atunci ar trebui să respingem intuiţia că lumea e **tot** ceea ce este. În sfîşit, în al patrulea rînd, susţin că **trebuie** să vorbim în limbajul teoriei lumilor posibile despre limbajul modal al lumilor; accept că situaţia e chiar mai gravă decît pare, pentru că limbajul despre care vorbim - fiind modal - este **mai tare** decît cel în care vorbim (pandantul său nemodal). Dar eu susţin o poziţie posibilistă generalizată: teoria lumilor posibile trebuie să asigure fundamentul modalităţii; orice limbaj modal trebuie să poată fi tradus într-unul despre lumi posibile (cum? - contextele puse în evidenţă aici sugerează că există dificultăţi mari atunci cînd se încearcă această traducere).

Desigur că apariţia paradoxelor nu poate fi lăsată fără replică. Pentru a face faţă în acest sens, se cuvine, evident, să fie făcute unele concesii. Calea pe care o propun e următoarea: să se relaxeze condiţiile care fac ca o entitate să fie lume posibilă. În această privinţă, propun două lucruri: a) lumile posibile să fie privite într-un chip mai general; b) ele să fie construite apelîndu-se la o strategie "regulativă": adică, ele să nu fie tratate ca încheiate, ci ca încheindu-se; nu ca date, ci ca în curs de constituire[9].

Pentru a o face acceptabilă, să ne amintim, mai întîi, de o susţinere a lui Plantinga: orice lume posibilă **există** în orice lume posibilă. Cum e posibil aşa ceva? Mărturisesc că observaţiile făcute de Plantinga pe această temă nu m-au mulţumit. Dar tema este fascinantă. Ea spune, de fapt, următoarele: o lume w există într-o lume w; la rîndul ei, w' există în orice altă lume w', deci şi în w. Acum, să considerăm: în w există o altă lume w' în care există w; şi, tot aşa: în w' există o lume w în care există w'. Nu mi-e limpede ce sens ar da actualistul unei atare concluzii. Pentru posibilist, lucrurile sînt mai simple: întrucît el ia lumile ca obiecte concrete, relaţia "a exista în" e aceeaşi relaţie cu "a fi o parte a". Atunci am avea: w e o parte (proprie! pentru că w are şi alte părţi: alte lumi) a lui w' care, la rîndul său, are ca parte proprie a sa pe w. Or, o atare susţinere este evident falsă. În ce-l priveşte pe actualist, am văzut că pentru el lumile posibile sînt entităţi abstracte; de aceea, el nu se confruntă direct cu dificultatea posibilistului; repet însă că nu văd cum e totuşi posibil ca w să existe în w', în care,

---

[8] Existenţa acestor trăsături modale poate fi interpretată în două feluri, cel puţin: fie că ceea ce se întîmplă în lumea actuală **depinde** de ce se întîmplă în alte lumi - ceea ce cred că, pînă la urmă, nu e consistent cu poziţia actualistă -, fie că ceea ce se întîmplă actualmente **pretinde să existe alte lumi**, în care să se întîmple ceva anume (în acest sens, de celelalte lumi dăm seamă plecînd de la cea actuală!). Situaţia aceasta este întru totul analogă celei care îi opune pe platonist şi pe cartezian: căci, desigur, susţinătorii ambelor alternative admit că ceva se întîmplă în lumea actuală dacă şi numai dacă în alte lumi se întîmplă (alt)ceva; dar ei diferă în explicaţia dată biocondiţionalului: el e adevărat sau pentru că există alte lumi, independente în existenţa lor de lumea actuală, sau pentru că lumea actuală pretinde ca ele să existe.

[9] Aici se află o sugestie modalistă, pentru că, deşi actuale, lumile sînt luate ca nefiind încă în act: ele sînt mai degrabă potenţiale, nu actuale. Această obiecţie e justificat să se pună, întrucît eu solicit reducerea modalităţii la teoria lumilor posibile. Cred însă că ea nu e de netrecut, pentru că - în cadrul semantic pe care îl am în vedere - lumile posibile se construiesc, la limită, ca actuale.

în acelaşi timp, există w (doar dacă, desigur, expresia "există în" nu are pentru actualist un înţeles diferit).

b) Ideea de perihoreză a lumilor posibile

Aici este o problemă: cea a **perihorezei lumilor** posibile.

Termenul "perihoreză" e împrumutat din teologia dogmatică creştină[10]. Perihoreza este un anumit mod de existenţă a persoanelor care alcătuiesc Sfînta Treime. Iată cum se exprimă Ioan Damaschin (de altfel, el e cel care, întîiul, a folosit termenul în acest sens): "Ipostasurile locuiesc şi stau unele în altele, căci ele sînt nedepărtate şi nedespărţite unele de altele şi au neamestecată întrepătrunderea uneia în alta, nu în sensul că ele se contractează sau se amestecă, ci în sensul că ele sînt unite între ele: Fiul este în Tatăl şi în Duhul, Duhul în Tatăl şi Fiul, iar tatăl în Fiul şi Duhul, fără ca să se contragă, să se confunde sau să se amestece"[11]. Ideea e deci că, pe de o parte, persoanele divine locuiesc fiecare în alta, ele se **înconjoară reciproc**, fiecare este întreagă **în** cealaltă; pe de altă parte, ele rămîn ca persoane distincte. Ceea ce urmăreşte dogma perihorezei este să armonizeze două susţineri: a) unitatea dumnezeirii; b) trinitatea ei. Se sugerează că "logica" acestei unităţi şi trinităţi nu e aceeaşi cu logica unităţii şi deosebirii între alte entităţi. Dacă, bunăoară, trei oameni stau unul **alături** de altul, ei sînt trei persoane; dar unitatea lor nu mai poate fi construită ca în cazul divinităţii, anume ca fiind fiecare, întreg, în fiecare din ceilalţi doi. Divinitatea nu poate urma aceeaşi logică, fiindcă în acest caz fiecare din cele trei persoane ar fi separată de celelalte, ar fi trei Dumnezei, care fiecare l-ar limita pe celălalt; însă, de bună seamă, limitarea aceasta ar cîntări împotriva perfecţiunii fiecăruia. Or, zice Ioan Damaschin, perihoreza păstrează separarea persoanelor divine, în acelaşi timp punîndu-le împreună: "Spunem că cele trei ipostase sînt unele în altele nu ca să introducem mulţime şi gloată de Dumnezei. Prin cele trei ipostase cunoaştem că Dumnezeirea este necompusă şi neamestecată; iar prin faptul că ipostasele sînt de aceeaşi fiinţă, sînt unele în altele şi sînt identice în ceea ce priveşte voinţa, activitatea, puterea, stăpînirea şi mişcarea, cunoaştem, ca să spun aşa, că Dumnezeirea este neîmpărţită şi că este un singur Dumnezeu"." Întrepătrunderea reciprocă a ipostaselor este fără contractare şi fără

---

[10] "Perihoreza" e şi primul rezultat (rotaţia) al acţiunii cosmogonice a nous-ului anaxagoric.

[11] Ioan Damaschin, **Dogmatica**, I, 14; Bucureşti, 1943, p. 73. A se vedea, de asemnea, în **Ioan**, XIV, 6-11: "Credeţi-mă că Eu sînt în Tatăl, şi Tatăl este în Mine."

Ca poziţie filosofică, Ioan Damaschin ar putea fi caracterizat drept un neoplatonician creştin. Iar în privinţa ideii de perihoreză, originile sînt evident neoplatoniciene. Astfel, în **Eneada V**, 9, cap. 6-7, Plotin afirmă că în Spirit (Nous) orice e conţinut în orice, fără a-şi pierde identitatea. Dar, cel ce a dat o folosire consecventă ideii a fost Proclus. În ale sale **Elemente de teologie**, prop. 103, el scria: "toate lucrurile sînt în toate, şi aceasta în chip propriu"; aşadar, orice realitate e oglindită, de orice altă realitate, potrivit naturii acesteia. Bunăoară, Unul e cunoscut de mintea umană, dar într-un chip uman, cîtă vreme omul există în Unul potrivit naturii sale reale. La Ioan Damaschin ideea de perihoreză are o aplicare mai redusă: ea priveşte numai un gen special de realităţi, anume persoanele divine. Lucrul acesta este esenţial: mai jos termenul "perihoreză" va fi construit astfel încît să poată fi aplicat cu sens nu oricărei entităţi, ci numai unora cu totul aparte: lumile posiible

Să notăm de asemenea că obiectivul urmărit e acela de a face ca entităţile caracterizate prin perihoreză să oglindească toate celelalte entităţi de acelaşi fel, tot aşa cum, la Leibniz, fiecare monadă oglindea, în felul ei propriu, întregul univers.

amestecare".[12] Ideea perihorezei urmăreşte, de asemenea, să respingă erezii de tipul celei sabeliene (potrivit cu care Tatăl, Fiul şi Sfîntul Duh nu sînt decît trei moduri de manifestare ale aceleiaşi persoane); pentru că cele trei ipostase, prin perihoreză, îşi păstrează deplina individualitate ca persoane.

Să trecem acum la lumile posibile. Intuiţia actualistă este că orice lume **există în întregul ei, locuieşte în** orice alta, dar fără a-şi pierde individualitatea. Adică, se păstrează, în acelaşi timp, o **multitudine veritabilă** de lumi. În aceasta constă perihoreza lumilor posibile. Ceea ce voi încerca în continuare va fi să dau sens ideii de perihoreză a lumilor posibile; credinţa pe care o împărtăşesc este că, odată ce lucrul acesta se va fi realizat, o lumină mai limpede va inunda întreaga discuţie privitoare la noţiunile de lume posibilă, existenţă şi actualitate - şi, apoi, cea despre argumentul ontologic. Pentru a începe, e preferabil să punem, de data aceasta în raport cu propoziţia (2), aceleaşi întrebări adresate mai devreme propoziţiei (1b). Prin urmare, plecînd de la propoziţia:

(2) Pentru orice propoziţie **X** şi lume **w**, **X** are valoarea de adevăr **a** în **w** dacă şi numai dacă Dumnezeu afirmă că **X** are în **w** valoarea de adevăr **a**.

vom întreba:

(3a) Ar fi putut face Dumnezeu astfel încît **X** să nu aibă în **w** valoarea de adevăr **a**?

(4a) Ar fi putut face Dumnezeu astfel încît să fie necesar că **X** are în **w** în chip contingent valoarea de adevăr **a**?

Potrivit celor zise mai devreme, la (3a) evident că răspunsul e negativ. Dacă, în **w**, propoziţia **X** ar fi avut altă valoare de adevăr decît cea pe care o are actual, atunci **w** nu ar mai fi fost **w**, ci o altă lume, pentru că faptele din ea - care fac pe **X** să aibă o altă valoare de adevăr - ar fi fost altele. Să vedem totuşi dacă - sub alte presupoziţii - răspunsul la (3a) nu ar fi putut fi: "da". Pentru aceasta, trebuie cercetată mai atent forma logică a propoziţiei (2). În ea se spune că Dumnezeu afirmă că **X** are în **w** valoarea de adevăr **a**. Atunci înseamnă că avem o propoziţie: "**X** are în **w** valoarea de adevăr **a**", pe care o afirmă Dumnezeu. Mai simplu, e vorba de o propoziţie: "**X** este adevărată în **w**" şi de o altă propoziţie: "**X** este falsă în **w**" (sau:" - **X** este adevărată în **w**); dacă vrem, putem scrie "**wX**" în locul primeia şi "**w-X**" în locul celei de-a doua. Să presupunem că Dumnezeu afirmă propoziţia "**wX**". Am convenit mai devreme că acest lucru înseamnă că Dumnezeu afirmă (= cunoaşte) această propoziţie în toate lumile posibile. În particular: Dumnezeu afirmă în **w'** că **X** e adevărată în **w**; şi, tot aşa, Dumnezeu afirmă în **w** că **X** e adevărată în **w**. Ceea ce e **nou** în această situaţie este că **într-o** lume posibilă se fac afirmaţii despre ce se întîmplă **în alte** lumi posibile. (2) spune, în fapt:

(2') Pentru orice propoziţie **X** şi lume **w**, **wX** dacă şi numai dacă în orice lume **w'** Dumnezeu cunoaşte că **wX**.

Pentru a admite pe (2'), trebuie să presupunem un concept special al omniştiinţei divine; cînd îl luăm pe Dumnezeu ca existent în **w'**, vom spune: Dumnezeu este atotcunoscător **relativ** la **w** dacă şi numai dacă cunoaşte ce se întîmplă în **w'** (= Dumnezeu afirmă în **w'** că **X** dacă şi numai dacă **w'X**, adică dacă şi numai dacă **X** e adevărată în **w'**); dar putem spune şi: Dumnezeu este atotcunoscător în sens

---

[12] **Idem**, I, 8 pp. 49;52.

absolut atunci cînd afirmă în w' că w**X** dacă şi numai dacă w'**X**; altfel zis, Dumnezeu este atotcunoscător în sens absolut atunci cînd Dumnezeu afirmă în w' că **X** e adevărată în w dacă şi numai dacă **X** e adevărată în w.

Să observăm că **X** este oarecare. Fie w o lume anumită; în w' Dumnezeu afirmă despre **orice X** că este sau nu este adevărată în w. Aceasta înseamnă că, în w', Dumnezeu îşi formează o **imagine** despre w. Dacă este atotcunoscător în sens absolut, atunci această imagine a sa despre w e întru totul adecvată; într-adevăr, atunci în w' Dumnezeu afirmă că **X** e adevărată în w dacă şi numai dacă realmente **X** e adevărată în w. Dar dacă Dumnezeu e numai în sens relativ atotcunoscător, atunci - deşi în continuare el îşi formează în w' o imagine despre w - această imagine nu este neapărat adecvată. S-ar putea ca Dumnezeu să creadă în w' despre w ceea ce realmente se întîmplă în w, cu excepţia faptului că el afirmă că în w e adevărată o propoziţie anumită **X'**[13], cîtă vreme în w propoziţia **X'** e falsă. Atunci imaginea lui despre w nu e adecvată. Dar **acea** imagine, deşi nu reflectă adecvat pe w, este imaginea unei alte lumi, w", să zicem - acea lume care e întru totul ca w, cu excepţia faptului că în w" propoziţia **X** e adevărată. Aşadar, Dumnezeu cunoaşte pe w inadecvat; crezînd că o cunoaşte pe w, el o cunoaşte de fapt pe w". Mai departe, întrucît w însuşi este oarecare, înseamnă că în w' Dumnezeu îşi formează o imagine despre oricare lume - adecvată în fiecare caz, dacă el e în sens absolut atotştiutor; adecvată poate doar în privinţa lui w', dacă e numai în sens relativ atotştiutor; şi neadecvată chiar şi în cazul lui w', dacă, asemeni nouă, el nu ar fi nici în mod relativ atotştiutor.

Să presupunem acum că Dumnezeu e atotştiutor în sens absolut. Atunci în w el îşi formează o imagine corectă despre toate celelalte lumi. Formal vorbind, nici nu ar mai fi nevoie de acele lumi, ci doar de imaginile lor în w, pentru a obţine aceleaşi rezultate semantice. În loc să analizăm o propoziţie ca "Este necesar ca **p**" în: **p** este adevărată în orice lume posibilă w', vom procede atlfel. Vom spune: pentru orice lume w', propoziţia w'**p** (**p** este adevărată în w') este afirmată de Dumnezeu în w; adică: **p** este adevărată în imaginea în w a oricărei lumi w'. Diferenţa e mare, întrucît în primul caz trebuie să asumăm că există lumile posibile respective, iar în al doilea - că există imaginile lor în w. Dar putem descrie în w **toate** raporturile modale pentru care înainte avusesem nevoie să postulăm o întreagă clasă de lumi.

Ontologic vorbind, proliferarea entităţilor - a lumilor posibile - este serios amendată. Dacă nu mai avem nevoie de toate acele lumi, ci doar de imaginile lor, atunci putem păstra, formal, doar imaginile; iar cel ce acceptă şi lumile însele, face aceasta **praeter necessitatem:** singura lume admisă este w. E drept că ea este oarecare, dar tocmai de aceea am putea cugeta că e chiar cea actuală, iarăşi folosind briciul lui Occam. Aşadar, ajungem la o poziţie de timp actualist: singura lume veritabilă este cea actuală, celelalte sînt imagini **în** ea.

Desigur că s-ar putea zice acum de către posibilist: în felul acesta lumile nu sînt entităţi veritabile, ci doar umbre. Nu mai sîntem realişti faţă de lumile posibile. Bunăoară, în cuvintele cu iz teologal folosite mai sus, nu am avea decît imagini în mintea lui Dumnezeu, existent în w, ale lumilor posibile. Aici însă replica împotriva posibilistului este imediată: dacă esenţa lui Dumnezeu e simplă, atunci în el puterea de

---

[13] Desigur, facem aici supoziţia simplificatoare că de adevărul lui **X'** în w nu depinde adevărul altor propoziţii în w.

a concepe imaginea unei lumi w' este acelaşi lucru cu puterea de **a crea** acea lume. Lumea w' este atunci nu numai o imagine, o reflectare serafică, ci **există** realmente. Numai că, va spune mai departe actualistul, ea **există în** w. Dumnezeu a conceput-o şi i-a dat existenţă în w; nu e nevoie să conchidem că ea există şi în afara lui w.

Însă posibilistul nu e încă satisfăcut de răspuns: principala lui obiecţie va viza, desigur, rolul execepţional acordat unei singure lumi - lui w (= lumea actuală). El este adeptul unei teorii indexicale a actualităţii: în cazul de faţă, va zice el, chestiunea e că aceeaşi procedură valabilă pentru w e tot aşa de valabilă pentru orice lume w'; în w', la fel ca în w, Dumnezeu îşi va forma o imagine despre orice (altă) lume. Iar între cele două clase de imagini - în w şi în w' - nu avem cum să deosebim. Obiecţia va putea fi formulată şi altfel: s-a dat sens expresiei: "lumea w" există în w", dar nu şi expresiei: w există în w" "; or, această disimetrie nu se justifică.

Voi reveni puţin mai jos asupra acesteia. Acum să ne gîndim la cazul în care Dumnezeu nu e atotştiutor în sens absolut. Am văzut că lucrul acesta revine la a spune că imaginea pe care şi-o formează el în w despre vreo lume w' nu se suprapune identic peste w', ci corespunde felului în care, realmente, este o altă lume, w" să zicem. Ceea ce decurge de aici e că, pentru Dumnezeu, lumea w' este, de fapt, w". Atunci cînd vorbeşte despre w', el vorbeşte, de fapt, despre w"; în sensul acesta, capătă un anumit sens formularea: "dacă w' ar fi w"..."(Astfel, aflăm o primă modalitate de a mînui afirmaţii contrafactuale despre lumile posibile).

Dar să trecem la o altă chestiune. Imaginea lui Dumnezeu în w despre w' este o altă lume w". Ne putem întreba: chiar dacă reflectarea altor lumi în w nu e adecvată, totuşi satisface ea alte constrîngeri? Bunăoară: imaginile (în w) pentru două lumi diferite sînt, la rîndul lor, diferite? Dacă ar fi aşa, atunci în w s-ar ivi o panoramă a tuturor lumilor posibile, şi anume în felul următor: ca întreg imaginea ar fi corectă; schimbînd numele cu care se desemnează în w diversele lumi, de pildă înlocuind peste tot numele w' cu w" (pentru că imaginea lui w' este w"), am reobţine cazul discutat mai devreme - al omniştiinţei în sens absolut (singura deosebire: că lumile sînt numite altfel). Un atare caz îl putem închipui, de bună seamă. Dar un altul îmi pare mai interesant: anume, acela în care imaginea în w a lui w' este w", dar şi imaginea în w a lui w", este tot w". Panorama care în w se înfăţişează minţii divine nu mai este atunci atît de largă cît cea reală. Dacă, iarăşi, pentru Dumnezeu a concepe este identic cu a crea, înseamnă că în w există numai o parte din lumile care există realmente[14]. Cred că acest rezultat poate fi interpretat ca o reconstrucţie a creării actuale (= în w) de către Dumnezeu doar unei clase de lumi, altele nefiind decît posibile (adică, în alte lumi diferite de w, într-o w", imaginile lumilor existente acolo vor corespunde, se vor suprapune peste ceea ce realmente sînt aceste lumi - care, actualmente, sînt **numai** posibile). Dar dacă e aşa, atunci deja s-a cîştigat ceva - s-a dat sens ideii că unele lumi există actual şi că ele există **în** lumea actuală. Într-adevăr, prin aceasta se poate renunţa la dublul standard al actualităţii (= actuală e o lume; dar actuală e şi o clasă de lumi); putem rămîne cu un singur concept de actual: actuală e o lume, iar actualitatea celorlalte lumi - întrucît ele sînt **interioare** lumii actuale - se poate construi în funcţie de acest prim gen de actualitate.

---

[14] Aici se face o supoziţie: potrivit celor zise mai devreme, w' şi w" au aceeaşi imagine în w; Dumnezeu nu le poate deosebi. Dacă vom accepta principiul identităţii indiscernabililor, va însemna că, de fapt, Dumnezeu are a face nu cu două, ci cu o singură lume.

c) Fapte modale

Ajunşi în acest loc, să încercăm să scoatem la lumină mai limpede semnificaţia discuţiilor cu privire la ideea de lume posibilă, punînd deci deoparte înfăţişarea teologală a discursului.

Desigur însă că unele argumentări se menţin chiar şi în forma în care au fost date; de pildă, acesta e cazul cu reconstrucţia deosebirii dintre lumi actuale existente şi lumi doar posibil existente. În plus, să nu uităm că, aşa cum am subliniat ceva mai devreme, discuţia despre perihoreza lumilor posibile are menirea de a **indica o modalitate de reconstrucţie ca valid a argumentului ontologic**. Poziţia mea, pe care o voi elabora *in extenso* în cele ce urmează, e aceasta: argumentul ontologic nu reuşeşte să probeze simpliciter că Dumnezeu există, ci altceva - că Dumnezeu, dacă poate fi dovedit ca existent, nu poate fi dovedit decît ca Logos întrupat.

Strategia pe care voi merge are următoarea formă. În primul rînd - la fel cum procedează posibilistul - voi accepta că lumile posibile sînt **entităţi primitive**, neanalizabile în altele mai simple. Totuşi, fiecărei lumi i se poate ataşa o descriere completă - anume, cea constînd din totalitatea propoziţiilor care sînt adevărate în ea. Consecinţa cea mai importantă care decurge din conceperea lumilor ca entităţi primitive este următoarea (ea apare însă numai odată ce combinăm această teză cu o alta: cu teza că limbajului modal al teoriei lumilor posibile îi convine o semantică în termeni tot de lumi posibile; întrucît nu a luat în considerare contexte complicate precum cele formulate mai sus, posibilistul - care, la rîndul său, consideră că lumile posibile sînt primitive - nu a putut să o sesizeze): e vorba de existenţa unor stări de lucruri şi fapte[15] care se cuprind în lumile posibile, diferite de cele obişnuite. Bunăoară, e vorba de fapte ca: **Ion şi Vasile s-au întîlnit în staţia de metrou**, ori stări de lucruri ca: **întîlnirea dintre Ion şi Vasile în staţia de metrou**. E vorba de fapte ca: **în w' Ion şi Vasile s-au întîlnit în staţia de metrou**, de stări de lucruri ca: **întîlnirea în w dintre Ion şi Vasile în staţia de metrou** etc. Altfel zis, unele stări de lucruri şi fapte sînt **intrinseci** - ele privesc ce se întîmplă în interiorul unei lumi; altele sînt **extrinseci** - în configurarea lor intră lumi întregi. A le zice "extrinseci" e totuşi puţin incorect, pentru că ele sînt totuşi **interioare** unei lumi; sînt extrinseci numai în sensul că implică şi lumi în întregul lor.

Voi numi modale[16] faptele de acest al doilea fel. Cînd zic: în w' are loc..., eu trebuie să iau în seamă pe w' în globalitatea sa, căci dacă aş gîndi numai la o parte a ei (la faptul că în ea are loc...), atunci nu aş avea totuşi nici o garanţie că vorbesc despre w'

---

[15] Unei stări de lucruri îi corespunde un fapt şi invers; stării de lucruri **căderea Bastiliei pe 14 iulie 1789** îi corespunde faptul că **Bastilia a căzut pe 14 iulie 1789**. Acesta e motivul pentru care, în capitolul anterior, pentru a vorbi despre stările de lucruri am putut folosi expresii de forma: **că Bastilia a căzut pe 14 iulie 1789**.

[16] Să ne amintim de proprietăţile indexate după lumi ale lui Plantinga: a fi filosof în w este o astfel de proprietate. Quine are în chip contingent (în lumea noastră w) proprietatea de a fi filosof; dar are în chip necesar proprietatea că este filosof în w. Acum putem produce, cu o strategie analoagă, fapte modale: Quine este filosof - e un fapt nemodal, care se petrece în w; în w Quine e un filosof - iată un fapt modal. (Să notăm, totodată, că strategia lui Plantinga solicită principiul lui S5, că orice lume este "atotştiutoare" privitor la ce se petrece în celelalte - ceea ce aici nu e presupus).

şi nu despre o altă lume, în care - de asemenea - are loc... (Atenţie aici: dacă pentru a zice: în w' are loc... trebuie să am lumea w' în integralitatea sa, nu trebuie să considerăm că e obligatorie o cunoaştere completă a lui w', deci că celui care zice: în w' are loc... trebuie să-i stea la îndemînă o descriere completă a lui w'. Tot ce e necesar e să admitem că numele pentru lumi posibile - în particular "w'" - sînt **rigide**, în sensul lui S. Kripke). Diferenţa faţă de poziţia posibilistă e următoarea: fie **X** o propoziţie care descrie un fapt intrinsec x; propoziţia "x are loc în w'" descrie un fapt intrinsec - faptul că x are loc în w'. Dar pentru posibilist, aşa cum am văzut, această propoziţie nu poate fi adevărată **într-o lume**, ci **relativ la** clasa **H** a lumilor posibile. Potrivit poziţiei susţinute aici, ea este însă adevărată (sau falsă) într-o lume w (în care există - e actuală - lumea w'). Punînd puţin altfel lucrurile, voi spune că în w nu numai că propoziţia **X** e adevărată sau e falsă, dar şi propoziţia **w'X** (în w' e adevărată **X**) e adevărată sau e falsă.

Cele sugerate pînă acum poate că nu par încă destul de limpezi; mai mult, unele susţineri făcute par să nască inconsistenţa. Într-adevăr, pe de o parte se admite că lumile posibile sînt inanalizabile; pe de alta, atunci cînd se acceptă că în w se constituie o imagine a lui w' (= constînd din totalitatea propoziţiilor de forma **w'X** - unde **X** descrie fapte intrinseci - adevărate în w), lumea w' e dată **numai** prin această descriere a sa. Atunci, nu putem spune că am analizat-o? În al doilea rînd, unele susţineri nu par întemeiate; astfel, în ce sens zicem că o lume w' există **în** w? Căci tot ce ştim e că în w avem fapte modale de felul lui: **x** are loc în w'; trebuie însă acceptat - aşa cum face existenţialistul[17] - că un astfel de fapt nu poate exista **în** w decît dacă în w există toţi constituenţii lui, între care e şi lumea w'? Dacă facem aşa, atunci vom reuşi cu uşurinţă să conchidem că w' există în w. Totuşi, calea aceasta ne pare prea uşoară pentru a fi şi cea bună. Senzaţia este că mai trebuie să rafinăm instrumentul.

Lucrul acesta e necesar. El se impune imediat atunci cînd, de asemenea, privim locul în care ne aflăm şi cu alţi ochi. Anume, ce am obţinut pînă acum? Ştim următoarele: putem să renunţăm la admiterea unei întregi clase de lumi, limitîndu-ne la una singură, w să zicem (= cea actuală); am văzut că am avea motive să credem aceasta. În w sînt cuprinse anumite fapte şi, funcţie de ele, e adevărată o clasă maximal consistentă de propoziţii (nemodale). Însă, dacă admitem şi fapte modale, în w vor apare imagini ale celorlalte lumi (a se vedea discuţiile de mai sus privitoare la structura clasei acestor imagini); imaginile respective sînt imagini ale unor lumi nemodale. Avem deci următoarea situaţie: w cuprinde fapte atît modale, cît şi nemodale; însă celelalte nu cuprind decît fapte nemodale. Or, pare natural să cugetăm că, dacă în w Dumnezeu îşi formează o imagine despre ceea ce se întîmplă în fiecare altă lume, atunci în orice altă lume el va proceda la fel. (În esenţă, aceasta este obiecţia posibilistă de care aminteam mai devreme, şi la care promiteam că voi reveni). Însă, în acest caz, de exemplu, în w el va afirma că **X** e adevărată în w". Dacă el este atotştiutor în sens absolut, atunci desigur că nu putem susţine numai că el ştie în w că în w' propoziţia **X** este adevărată sau că e falsă; trebuie să ştie şi că el există în w' şi, de asemenea, că în w' el afirmă unele propoziţii şi respinge altele. Însă una dintre ele este şi că în w" e

---

[17] Adeptul "existenţialismului" - poziţia filosofică discutată în capitolul anterior.

adevărată **X**. Prin urmare, în w Dumnezeu va putea afirma ori nu o propoziţie ca: "În lumea w' Dumnezeu afirmă că **X** e adevărată în w" ". O astfel de propoziţie nu e de forma nemodalei "**X**"; este modală, dar nu pur şi simplu de forma "w"**X**", ci e mai complicată; o putem exprima prin: "w'w"**X**". Aşadar, în w se formează o imagine a lui w'; dar - la rîndul ei - această imagine cuprinde imagini ale tuturor celorlalte lumi. Ca urmare, Dumnezeu va putea afirma în w ceva de genul următor: că în w" propoziţia **X** este adevărată, dar că în w' se afirmă că **X** e falsă în w"; cu alte cuvinte, în w avem: w"**X**, dar w'w"-**X**[18].

Dacă rămîneam numai la strategia avută în vedere mai devreme - cînd acceptam că în w se formează imagini ale celorlalte lumi - atunci în interiorul lui w puteam vorbi despre cum arată o lume; dar nu puteam spune dacă acea imagine e adecvată sau nu; lucrul acesta se poate realiza numai ieşind din w şi comparînd o lume w', să zicem, cu imaginea ei în w. Acum însă, rămînînd în interiorul lui w, putem spune că ea e reflectată adecvat (sau nu) de w; vom accepta că se întîmplă astfel dacă, pentru orice propoziţie **X**, în w e adevărat că: în w' e adevărată **X** dacă şi numai dacă în w e adevărat că: în w e adevărat **X'** e adevărată în w'. Mai pe scurt, în w e adevărată, pentru orice **X**, echivalenţa w'**X** ≡ ww'**X**.

Desigur că următoarea replică (a platonistului) va fi imediată: nu e vorba despre reflectarea adecvată a lui w' în w, ci numai despre pretenţia lui w că reflectă adecvat pe w', fiindcă - potrivit procedurii de mai sus - **nu** se iese din w pentru a vedea cum este **realmente** w'. Platonistul are dreptate; însă trebuie să ne amintim, mai întîi, că lumile respective sînt înţelese ca **existente**, dar nu în sens absolut, ci în w. Apoi, ceea ce este foarte important e că aici s-au propus mecanisme de a spune în **interiorul** unei singure lumi ceea ce părea că trebuie considerat ca reprezentînd raporturi **exterioare** lumilor. Pentru a face mai plauzibilă puterea acestei strategii[19], să reluăm discutarea unui context sugerat mai devreme. Să presupunem că avem două lumi, w' şi w", care sînt astfel încît orice fapt din prima are loc şi în a doua, şi invers. Aşadar, am putea zice că, în w, propoziţia w'**X** e adevărată dacă şi numai dacă e adevărată şi w"**X** (adică, propoziţia w'**X** ≡ w"**X** e adevărată în w, pentru orice **X**). Numai că în w' tot ce se întîmplă se întîmplă în chip contingent,în timp ce în w" unele fapte au un caracter necesar, stau adică sub anumite legi. Fie **Y** o propoziţie care descrie un atare fapt. Că **Y** e necesară în w" va fi exprimat în w în felul următor: în w" nu va fi adevărat numai că **Y** (= w'**Y**), ci şi că în orice lume posibilă w"', **Y** este adevărat. Aşadar, în w vom

---

[18] Aşadar, Dumnezeu e atotştiutor în sens absolut în w - şi ştie în w că în w' el este atotştiutor numai în sens relativ.

[19] Aş vrea să menţionez doar pe scurt încă două avantaje ale strategiei de faţă: mai întîi, e posibil să se dea un tratament satisfăcător acelor situaţii în care se combină obiecte fictive cu unele reale.Bunăoară, cînd spun: "Citind Iliada, Andrei se simţea tot atît de viteaz ca Achile". În al doilea rînd, abia acum e posibil să se analizeze o situaţie de genul celei relevate de vestita porţiune din **Fraţii Karamazov** în care e cuprinsă povestirea **Marele Închizitor**. O ficţiune a ficţiunii, această posibilitate de iterare a ficţiunii, pe care o învăţăm cînd citim **O mie şi una de nopţi**, dar pe care o uităm apoi, îmi pare esenţială: atît pentru că permite generalizarea (de pildă, o generalizare cu acea încercată aici cu conceptul de lume posibilă), cît şi pentru că indică reflexivitatea. Cînd însăşi ficţiunea (posibilul) se ridică în actual şi naşte ficţiunea (ceea ce e posibil să fie posibil), se pune deja problema cum este ficţiunea posibilă (problema **posibilităţii posibilului**).

avea adevărată propoziția: w''w'''Y pentru orice w''' (sau w''(∀w'')w''' Y). În schimb, tot în w, în ce o privește pe w', deși va fi de asemenea adevărat că w'Y, vom avea, pentru un anumit w''', w'w'''-Y (sau: w'(∃w''')w''(-Y). Iată deci că putem arăta, apelînd **numai** la semantica lumilor posibile, cum diferă între ele cele două lumi, w' și w''. (La fel am putea manevra distincția între lumi posibile create - actuale - și lumi posibile necreate de Dumnezeu - deci doar posibile; ideea este de a arăta că o lume doar posibilă w' are imaginea în w indiscernabilă de cea a unei alte lumi w'', în schimb imaginea ei într-o a treia lume w'' este discernabilă de imaginea în w''' a lui w'').

Ajunși în acest loc, va fi ușor să propunem generalizarea procedurii urmate. În loc să spunem numai că în w avem imagini ale unei lumi w' și o imagine ale lui w' în altă lume w'', să admitem că vom avea, de asemenea, imaginea în w a imaginii pe care o are în w''' imaginea lui w' în w'' etc. Mai limpede: în w avem o imagine a unei lumi w'; această lume w', existentă în w, conține o imagine a unei alte lumi w'' (pînă aici acceptaserăm deja acest lucru); la rîndul ei, lumea w'' conține imagini ale altor lumi posibile, de pildă a lui w''. Prin urmare, acceptăm că în w sînt adevărate și propoziții ca "w'w''w'''X". Desigur că nu avem nici o limitare internă pentru a ne opri aici în generalizarea procedurii[20].

d) Lumea actuală

Să revenim acum la întrebarea (4a). Ea ne provoacă să găsim mecanisme pentru a da seamă de următoarea situație: în w', propoziția X este adevărată. Am putea face astfel încît "X e adevărată în w'' să fie o propoziție necesară, dar aceasta în chip contingent? Aici sînt două probleme. Prima e cea de a reconstrui această idee: a doua - de a arăta că respectiva situație e posibilă[21]. În acest loc nu putem răspunde însă decît primeia; pentru cealaltă, avem încă nevoie de unele dezvoltări. (Odată cu răspunsul la cea de-a doua, opoziția platonism/cartezianism va fi și ea afectată - pînă la disoluție, cred. Nu mă voi mai opri mai jos explicit asupra ei; dar concluziile se pot trage cu ușurință de cititorul care, atent la dezvoltările și argumentările de mai jos, va păstra viu în mintea sa contextul în care a fost configurată această distincție și implicațiile ei filosofice mai largi).

Așadar, să luăm propoziția wX. Fie acum o lume posibilă w'', în care ea este adevărată. Propoziția w'X este necesară în w'', dacă și numai dacă în w'' e adevărat că (∀w''')w'''w'X.

Dar această necesitate e doar contingentă - prin urmare ce se întîmplă cu w'' nu e cazul cu orice lume. Rezumînd, am putea avea: în lumea w este adevărat că (∀w''')w'''w'X, dar există o lume w'' astfel încît în w e adevărat că w''-(∀w''')w'''w'X. În haine teologale, aceasta înseamnă că Dumnezeu este în w atotștiutor în sens absolut, dar el știe că într-o lume, anume w'', nu este astfel.

---

[20] În latinește, "oglindă" se spune **speculum**. Speculația - cum e și cea desfășurată în acest **paragraf** - este o oglindire; o reflectare în oglinzi. Cea de aici privește felul în care se oglindesc, una pe alta, diversele lumi posibile.

[21] Cum "posibilă"? E vorba nu numai de posibilitatea logică, ci și de cea **filosofică**. Altfel zis, justificarea acestei posibilități trebuie să apeleze la o **semantică filosofică**.

Reamintesc: potrivit doctrinei simplităţii esenţei divinităţii, odată ce Dumnezeu ştie ceva, el şi creează acel lucru. Aşadar, Dumnezeu creează o lume precum w", deci o lume în care el nu este în mod absolut atotştiutor. Cred că aceasta este o situaţie pe care teistul ar putea să o accepte, pentru că nu e vorba de faptul că Dumnezeu nu cunoaşte ceva, ci numai de acela că Dumnezeu ştie că s-ar putea să nu cunoască ceva - dar el **ştie** şi **că** nu va fi să cunoască, şi **ce** nu va fi să cunoască, şi **cum** va fi să nu cunoască.

Acum, trecînd la lumi posibile, înseamnă că 1) lumea **w** reflectă adecvat oricare altă lume posibilă care există în ea; dar 2) unele lumi nu reflectă adecvat alte lumi; însă 3) că se întîmplă aşa ceva - e reflectat adevărat în lumea **w**. S-ar putea sugera că o atare descriere este îndeajuns de satisfăcătoare pentru a fi acceptată: ea spune de fapt că lumea actuală (= **w**) are un statut special între lumi, statut care e definit cu ajutorul punctelor (1), (2) şi (3). Deja, prin aceasta, am atins un **punct esenţial**: eminenţa lumii actuale nu e un dat inanalizabil, primitiv, cum crede actualistul, şi nici nu are un caracter indexical, aşa cum sugerează posibilistul. Ea ţine de anumite **structuri semantice**. În al doilea rînd, se face oarecum dreptate actualistului, tezei sale că există o lume cu un statut special; iar, în al treilea rînd, se acceptă poziţia posibilistă, potrivit căreia acest statut special nu este dat de un statut aparte al obiectelor, proceselor care au loc în lumea actuală. Să ne amintim că pentru Lewis "actual" se aplică **în primul rînd** lumilor posibile, şi doar apoi obiectelor din ele. Într-adevăr, aici lumea actuală e caracterizată - prin punctele (1) şi (2) - în funcţie de raportul ei cu celelalte lumi; proprietăţile care îi conferă eminenţa privesc raportul ei cu alte lumi, nu cu obiectele pe care le cuprinde[22]. O consecinţă importantă care decurge de aici e aceea că problema actualităţii e altceva decît problema existenţei[23]. Totuşi, aşa cum vom vedea imediat mai jos, cele două probleme sînt strîns legate între ele. Mai mult, chiar de pe acum putem conchide cîte ceva. Am încercat aici să construiesc lumea reală astfel încît ea să asigure **fundamentul**, reazemul ultim al tuturor faptelor admise. Care sînt trăsăturile pe care le-am ataşat acestui fundament? El este: 1) absolut, pentru că este acelaşi peste orice context considerat; 2) definibil şi identificabil; 3) identic cu sine; 4) transferabil, căci într-o altă clasă de contexte el poate fi altul; în sfîrşit, 5) el nu este o entitate numai transcendentă; într-adevăr, el funcţionează şi exterior, ca o condiţie globală asupra a tot ce se întîmplă în orice context, dar şi în interior, fiindcă lumea actuală e - în acelaşi timp - privită ca una **dintre** celelalte lumi.

Să încercăm acum să cercetăm o altă chestiune. Repet: luăm lumile posibile ca primitive. Panorama pe care o avem în faţă, potrivit procedurii generalizate descrise mai devreme, e următoarea: într-o lume posibilă - cea actuală **w**, bunăoară - ne formăm imagini despre alte lumi (despre atîtea lumi cîte ne permite **w**). Dar aceste imagini sînt îndeajuns de bogate încît să cuprindă în ele imagini ale, iarăşi, altor lumi. De pildă, în

---

[22] Pentru Lewis, indexicalitatea termenului "actual" era strîns legată de o susţinere opusă: lumea actuală, zice el, e lumea ai cărei locuitori sîntem noi - şi, de aceea, ea e lumea actuală **pentru noi**.

[23] Dat fiind că "actual" priveşte **primum quid** statutul lumilor posibile, nu problematica obiectelor posibile, se poate înţelege acum de ce, în capitolul anterior, am insistat atît de mult pe definirea poziţiilor actualistă şi posibilistă în funcţie de felul în care concep acestea ideea de lume posibilă şi raporturile între acestea, iar nu - aşa acum se procedează de obicei - prin consideraţii asupra ideii de obiect posibil.

w avem imaginea unei lumi w'; dar în această imagine a lui w' găsim o imagine a lui w" şi o imagine a lui w. Am văzut că, întrucît în w se poate reconstrui tot ce avem nevoie să spunem despre celelalte lumi, propriu-zis putem - formal - să ne mulţumim numai cu w; celelalte lumi - în măsura în care sînt - sînt imaginile lor în w. Prin aceasta însă putem spune: ele **există** în w; şi anume **există în sensul cel mai tare al cuvîntului.**

Un realist în privinţa lumilor posibile s-ar putea îndoi de aceasta; el va zice că, totuşi, chiar dacă în interiorul unei lumi putem spune orice dorim despre celelalte lumi, aceasta nu probează că celelalte lumi nu există. Aplicînd briciul lui Occam, desigur că nu avem de ce să presupunem că în afara imaginii lui w' în w există şi w' însăşi, despre care tot ce ştim e recuperabil însă în imaginea ei din w. E adevărat, va replica el, însă w' **e totuşi altceva** decît imaginea ei în w. Din punct de vedere metafizic, diferenţa e foarte mare: aceea dintre a accepta că există şi w şi w', pe de o parte, şi aceea de a accepta că există doar w, înzestrată cu proprietăţi anumite, pe de alta. Realistul are la dispoziţie şi o altă linie de argumentare: potrivit procedurii dezvoltate mai sus, am realizat o reducere a lumilor posibile, existente în chip absolut, la imaginile lor în w. Înseamnă însă prin aceasta că le-am şi eliminat? Dacă reducem teoria numerelor la cea a mulţimilor, înseamnă că admitem că nu există numere, că nu ele există, ci mulţimi cu diferite caracteristici? Se ştie ce dificultăţi mari apar dacă se merge pe acest drum: cum avem mai multe strategii neechivalente de traducere, care fac ca aceluiaşi număr să-i corespundă mulţimi diferite, nu avem nici o procedură pentru a arătă **care** din mulţimile respective este **acest** număr.

Acestor argumente cred că li se poate răspunde astfel: desigur că e o deosebire între faptul că w' există în sens absolut şi faptul că w' e reflectată. Însă puterile de exprimare ale lui w sînt foarte mari; în w se poate constitui o reprezentare a acestei situaţii - anume în w se poate spune cum este w', adică ce propoziţii sînt adevărate în w' este (că **X** e adevărată în w' şi că **Y** e falsă în w' - deci că: w'**X** şi w'**Y**), dar şi că w' reflectată în w într-un anume fel (că: în w e adevărat că **X** e adevărată în w' şi că în w e adevărat că **Y** e falsă în w' - deci că: ww'**X** şi ww'**Y**). Atunci în **interiorul** în w e posibil să reconstruim întreagă această deosebire.

În ce priveşte cea de-a doua obiecţie, ea este legată de prima. Într-adevăr, putem face ca ideea că w' e redusă la imaginea ei în w să fie exprimată în w[24]. Pe de altă parte însă, cred că realistul greşeşte atunci cînd propune analogia cu raportul dintre teoria numerelor şi cea a mulţimilor. El ar avea dreptate **dacă** lumile posibile ar fi înţelese ca fiind construite din entităţi mai simple (a se vedea punctele de vedere ale lui R.M. Adams şi A. Plantinga); însă, aşa cum am subliniat, ele nu sînt entităţi set-teoretice. Voi reveni asupra acestei chestiuni.

Prin urmare, nu avem un sens mai tare pentru **existenţa** unei lumi w' decît acela că are o imagine în w: orice alt sens "mai tare" se poate dovedi că e reductibil la acesta. Consecinţă: **în ce priveşte lumile posibile**, nu există un sens absolut al lui "**a exista**"; nu avem decît "a exista în...". Am văzut însă că imaginea lui w' - deci: w' însăşi! - e deajuns de puternică pentru a cuprinde în sine o imagine şi a lui w, ca urmare w există, la rîndul ei, în w'.

---

[24] Procedura e simplă: în w sînt adevărate toate expresiile de forma w'**X** ≡ w w' **X**.

E aici o **reconstrucţie a ideii de perihoreză a lumilor posibile.** Dar este destul de puţin fină. Că e aşa, vom observa imediat că luăm în discuţie următorul exemplu. Să presupunem că în w există w'; aşadar, în w există o imagine a lui w'; deci în w sînt adevărate sau false propoziţii precum w'Y sau w'-Y; dacă e însă aşa, înseamnă că, de pildă, X poate fi wY sau w-Y. Prin urmare, în w trebuie să avem fie propoziţia w'wY, fie propoziţia w'w-Y etc. În această situaţie, pentru a zice că w' este în w, iar w, la rîndul său, este în w', cele două lumi nu au cum să fie tratate simetric - aşa cum s-ar cuveni însă (căci ceea ce vrem să dovedim e o simetrie, că fiecare există în cealaltă). Într-adevăr, a trebuit să admitem că în w avem de-a face cu propoziţii ca w'wY, în timp ce în raport cu w' ne-au fost suficiente propoziţii mai simple, de forma wY: e trebuitor, aşadar, să luăm lumea w ca mai complicată în alcătuirea ei decît w'; ea cuprinde o imagine a lui w', care cuprinde o imagine a lui w; în schimb, w' cuprinde doar o imagine a lui w - fără a avea însă puterea de a spune că în w se cuprind imagini de lumi. Dar acestea se cuprind! - s-ar putea obiecta: acel Y e de forma, să spunem, w'Z, şi deci w' ne-ar putea, la rîndul ei, spune că în w e cuprinsă o imagine a sa. Prin aceasta nu se rezolvă totuşi dificultatea, pentru că astfel în raport cu w' vom avea de cercetat propoziţii ca ww'Z, în timp ce în raport cu w e nevoie să luăm în seamă propoziţiii iarăşi mai complicate, precum w'ww'Z etc.

Propoziţiile cu care lucrăm sînt membri ai unei ierarhii; ele se află pe o poziţie cu atît mai înaltă cu cît şirul de nume de lumi ce le prefixează e mai mare. Dificultatea descrisă aici are totuşi o rezolvare: oricît de multe trepte am urca, presupunînd că avem în w' imagini de imagini de imagini..., w ar trebui luată întotdeauna cu o treaptă mai complicată în structură. Cu aceasta, perihoreza - ca relaţie simetrică - ar fi serios afectată; dar, **dacă facem astfel încît urcuşul treptelor să fie permis pînă la infinit** (la infinitul numărabil, desigur!) **dificultatea va cădea.** Mai mult, posibilitatea aceasta va putea fi redată **în interiorul** lui w (şi, atunci, în interiorul **oricărei** alte lumi) dacă limbajul în care descriem lumile posibile e destul de puternic pentru a putea reconstrui şirul numerelor naturale. Bunăoară, dacă acesta ar fi limbajul teoriei mulţimilor. Pentru ca în acest limbaj să descriem proprietăţile modale ale lumilor (faptul că ele reflectă alte lumi), va trebui să procedăm astfel: vom adăuga constante individuale pentru fiecare lume (precum şi variabile pentru lumi) şi vom modifica regulile de formare a expresiilor[25]. Dacă, pe de altă parte sînt admise imagini infinit de bogate în "adîncime" ale lumilor posibile, atunci imaginea lui w' în w va fi îndeajuns de bogată pentru a oglindi pe w ca întreg. Numai sub această presupunere perihoreza lumilor are un sens veritabil. Atunci vom putea avea: w' există în w; w" există în w'; iar w există în w" - această imagine a lui w în w" fiind puternică într-atît încît să oglindească adecvat pe w.

Această situaţie ne duce iarăşi la problema actualităţii, dînd inteligibilitate teoriei posibiliste a indexicalităţii termenului "actual". Să presupunem că totul se desfăşoară în interiorul unei lumi w; am remarcat că, atunci, w ar putea fi tratată ca lumea actuală, ea funcţionînd într-un mod care o separă de celelalte lumi. Actualitatea, aşadar, nu e o

---

[25] Pentru aceasta, vom proceda astfel: dacă "w" e un nume de lume, îl putem trata ca pe un operator, astfel încăt, pentru orice formulă X a teoriei mulţimilor, wX va fi o formulă.

trăsătură, cît o **funcţie** a unei lumi; or, această funcţie, zice posibilistul, ar putea fi funcţia oricărei alte lumi - de aceea "actual" este indexical. Noi am văzut totuşi că **nu** e aşa: numai w poate să aibă această funcţie, pentru că toate pe care le avem în vedere se petrec în interiorul lui w; **deşi actualitatea e o funcţie a lui w, numai w poate să o aibă.** Lumea w este un fel de **condiţie a posibilităţii** celorlalte lumi, pentru că în ea există toate celelalte. Să ne aducem aminte de discuţiile purtate mai devreme, despre faptul că Dumnezeu ar trebui conceput nu ca o entitate existentă într-o lume, ci ca principiul de la care purced toate lumile posibile. Tot aşa este şi lumea w, lumea actuală: toate lumile există pentru că sînt în ea, există în sensul că sînt imagini - creaturi - în ea[26].

Dar lumea actuală nu este numai **principiul** celorlalte lumi; ea este, în acelaşi timp, **una dintre** lumile posibile, la fel ca ele şi în acelaşi rînd cu ele: în w se creează o imagine a lui w, iar orice lume w' îşi formează o imagine în sine despre w. Lumea actuală are, prin urmare, un dublu rost: unul **transcendental** (le face pe toate posibile) şi unul **constitutiv** - e una dintre numeroasele lumi. Statutul acesta al ei îl voi numi **reflexiv**. Dificultăţile în conceperea unei atare situaţii sînt deosebite: cum, de pildă, ar gîndi teistul o situaţie în care Dumnezeu, deşi principiu al tuturor lumilor, există în fiecare dintre acestea? În întreaga istorie a gîndirii teologice s-a manifestat tensiunea dintre transcendenţa divinităţii şi necesitatea de a o caracteriza şi în chip imanent, într-un fel **iuxta res, inter res**. În religia creştină însă întîlnim o conceptualizare exemplară a unei atari situaţii. E vorba de statutul celei de-a doua persoane a Sfintei Treimi. Fiul este nu numai principiu al lumii, ci şi o existenţă "întrupată" în ea, imanentă.

---

[26] Dar, creaturi fiind, nu sînt mai puţin reale decît celelalte entităţi care există în w: fapte, obiecte etc. Nu avem nici un motiv să spunem că, întrucît un obiect există într-o lume, doar într-o lume, el este fictiv, nu are un statut ontic veritabil. Acelaşi lucru se întîmplă acum cu lumile, care există în w. De ce nu ar exista în sensul cel mai deplin al cuvîntului? Totuşi, aici avem o problemă - şi încă una gravă. Spunem că un obiect - Socrate, să zicem - există veritabil şi nu doar într-un sens derivat (ca imagine în w) pentru că ne-am putea închipui acelaşi obiect ca existînd într-o altă lume; în existenţa sa, el nu e legat de acea lume. Dar imaginea lui w' în w este în w, ea nu poate fi în afara lui w; de aceea, w' nu există veritabil, nu există în cel mai deplin sens al lui "a exista". În acest loc sînt două aspecte, care trebuie deosebite cu grijă. Mai întîi, un posibilist ca Lewis susţine acelaşi lucru şi în ce priveşte obiectele, fără ca de aici să decurgă că obiectele - care nu există, după el, decît într-o lume - ar avea un statut ontic deficitar. De ce ar fi atunci aşa cu lumile? Mai mult, spre deosebire de posibilist, noi putem aici să exprimăm **în interiorul** unei lumi raportul între această imagine a lui w' şi lumea w' însăşi (ceea ce posibilistul nu putea face cu obiectele: relaţia de similaritate dintre diverşii pandanţi era exterioară, în afara lumilor). Cel de-al doilea aspect e următorul: intuiţia posibilistului, că un obiect nu poate exista decît într-o lume, cred că merită să fie păstrată. Obiectul are raporturi esenţiale cu lumea în care există. La fel se întîmplă şi cu faptele dintr-o lume: dacă le scoatem din acea lume şi încercăm să le transferăm în alta, apar dificultăţi. Un actualist precum Plantinga ar protesta. Motivul e că, pentru el, lumile posibile sînt agregate de stări de lucruri (şi, deci, de fapte); acele stări de lucruri există înainte de a fi cuprinse într-o lume, şi de bună seamă că ar putea prea bine să fie luate din lumea w' şi mutate în w". A face parte dintr-o lume nu schimbă, pentru Plantinga, statutul ontic al stărilor de lucruri. Mai mult, pentru el stările de lucruri există în chip necesar, iar existenţa necesară - în toate lumile posibile - a unei lumi oarecare presupune acest lucru! Însă eu tratez lumile ca primitive; accept că există mereu; dar aceasta nu mai presupune că şi faptele, stările de lucruri există astfel. Acum, faptele, la rîndul lor, au raporturi esenţiale cu lumea în care există; scoase din ea şi puse în altele - ele însele se schimbă; sînt **relative** la lumea în care sînt împinse. Nu voi insista aici asupra acestei chestiuni. Mai pe larg ea e tratată în **Realitate şi practică socială**, Editura politică, Bucureşti, 1989, în special paginile 111-112; 117-119.

Reconstrucţia făcută aici ideii de perihoreză a lumilor posibile, în măsura în care încorporează astfel de mecanisme semantice reflexive, cred că ar putea avea o deosebită relevanţă asupra argumentului ontologic: ea sugerează că acesta ar putea fi reconstruit schimbîndu-i-se radical structura. De aceea cred că este foarte interesantă încercarea de a-l reformula astfel încît să poarte nu asupra unei idei abstracte de Dumnezeu, ci asupra celei de-a doua persoane divine, Logosul întrupat, Hristos. Scopul acestui paragraf e acela de a oferi condiţiile semantice şi, deci, filosofice pentru a produce o atare versiune a argumentului ontologic. În **Încheierea** lucrării voi încerca să împlinesc acest proiect[27].

Să revenim însă la teoria indexicală a actualităţii. Am caracterizat actualitatea unei lumi ca o funcţie specifică ei, în raport cu celelalte lumi; dar să ne gîndim la următoarea situaţie: în w avem imaginea unei lumi w'. Lumea w' e într-atît de bogată încît în interiorul ei se pot reconstrui, **în întregul lor**[28], celelalte lumi. Faţă de aceste lumi, care există în w, lumea w' are - de asemenea - un dublu statut: ea este principiul lor, acel ceva care le face să existe; în acelaşi timp, ea este una dintre lumile care există, odată cu celelalte, în w'. Aşadar, statutul lui w' este şi el reflexiv. În raport cu acele lumi care există în w, w' funcţionează ca **lumea actuală**. Cum w' este în fond oricare, înseamnă că orice lume poate funcţiona (şi, realmente şi funcţionează, pentru că fiecare poate fi construită bogată într-un chip suficient) ca lumea actuală. Iată în ce fel "actual" este un termen indexical. Mai mult, să zicem că în w' există o lume w"; la rîndul ei, şi aceasta va fi atît de bogată încît să cuprindă în ea lumi întregi şi relaţii între acestea - şi să fie, în raport cu acelea, lumea actuală ş.a.m.d.

Dar w rămîne totuşi privilegiată. Aceasta în două sensuri.

Mai întîi, lumea w' şi, la fel, w" etc., există în w; în w putem spune despre w' că funcţionează ca lumea actuală într-un anume context. Orice aserţiune pe care o facem despre orice lume noi o facem din interiorul lui w: chiar şi despre w nu putem vorbi decît din ea, nu dinafara ei. Actualitatea "specială" a lui w stă, în esenţă, în aceea că ea întemeiază teza că nu ne situăm vreodată pe o poziţie absolută (dacă "absolut" înseamnă: "din punctul de vedere al nici unei lumi posibile, nici măcar al lui w"). A reconstrui intuiţia fundamentală a actualistului, că lumea e tot ce există - acesta e rezultatul atins aici. E vorba însă de un actualism modal: lumea e tot ceea ce există, în acest "tot" incluzîndu-se **toate** celelalte lumi posibile, cu toate cele ce se petrec în ele. Să reţinem acest lucru, asupra căruia vom reveni.

În al doilea rînd, privilegierea lui w se exprimă şi într-un alt sens: de fapt, w este într-atît de bogată încît nici o altă lume nu poate să o întreacă sub acest aspect; imaginile în ea ale lui w', w" etc., cuprind **tot** ce se cuprinde în acelea. Pe de altă parte, **tot** atît de bogate cît w sînt şi celelalte lumi: dacă w' reflectă adecvat pe w, atunci lumea w', bunăoară, spune în interiorul său despre w tot ceea ce realmente spune w. Însă de aici nu decurge că actualitatea lui w nu e nimic altceva în plus faţă de actualitatea lui w'. Dimpotrivă: w defineşte ceea ce poate fi spus; numai pentru că w este actuală - funcţionează ca actuală - pot funcţiona astfel (în contextul căruia îi dau

---

[27] În lucrarea citată în nota anterioară am încercat să construiesc structuri semantice capabile să dea seamă de această nouă versiune a argumentului ontologic, pe care le-am aplicat în alte contexte cu caracter reflexiv: în analiza teoriei marxiene a relaţiilor băneşti, a teoriei lui Marx cu privire la locul producţiei materiale în viaţa socială.

[28] În acest sens, reflectarea este un **concept macrologic**.

naştere şi pe care îl păstoresc) şi lumile care există în w[29].

e) Logica lumilor posibile

Însă din discuţiile de mai sus răsar imediat cîteva nedumeriri: Sînt lumile posibile efective? Formal vorbind, este posibil să construim un limbaj în care să dăm seamă de toate aceste lucruri? Este o lume w' aceeaşi cu imaginea sa în w", altfel zis: putem trans-identifica lumile posibile? Le voi aborda pe rînd.

(i) **Sînt lumile posibile efective**? În chestiuni delicate precum e şi cea pe care o cercetăm aici, semnalele de avertizare sînt binevenite. Confuzia pe care vreau să o indic acum - şi, cu părere de rău, mărturisesc că, pînă în prezent, nu am făcut aproape nimic împotriva ei, ba chiar, prin formulări foarte imprudente, nu ştiu de nu cumva am alimentat-o - e următoarea. Să considerăm condiţia:

În w, **X**.

Ea ne spune că, în w, propoziţia **X** este adevărată. Acum, potrivit condiţiilor de adevăr, e propoziţie **X** este adevărată într-o lume posibilă dacă (şi numai dacă) faptul pe care îl exprimă **X** are loc în acea lume posibilă. În w propoziţia "Socrate este filosof" e adevărată dacă (şi numai dacă) în w are loc faptul că Socrate este filosof. Să trecem însă la o condiţie de forma:

În w, w'**X**.

Ea ne spune că, în w, propoziţia **w'X** este adevărată. Potrivit condiţiilor de adevăr, **w'X** e adevărată în w dacă (şi numai dacă) faptul - **modal** - pe care îl exprimă această propoziţie are loc în w. Bunăoară, propoziţia "Socrate este filosof în w'" este adevărată în w dacă (şi numai dacă) în w are loc faptul **modal** că Socrate este filosof în w'. Exprimarea neglijentă pe care am folosit-o de multe ori pînă acum pentru a formula acest lucru a fost următoarea: zicem că **w'X** e adevărată în w dacă (şi numai dacă) propoziţia "**X** e adevărată în lumea w'" e adevărată în w. Or, "**X** e adevărată în w'" nu trebuie privită decît ca o modalitate de a trimite la faptul că în w' are loc faptul exprimat de **X.** Ţinînd în minte acest lucru, pentru comoditatea vom proceda însă ca mai devreme şi în paragrafele următoare.

Ca întotdeauna atunci cînd avem în vedere chestiuni semantice (**model-teoretice**) se cuvine să subliniem cum diferă această abordare de cea sintactică. Să pornim de la sugestia, menţionată în paragraful anterior, că - pentru a revendica în chip veritabil ideea

---

[29] Ar mai trebui spus următorul lucru. Lumile posibile au fost caracterizate prin ideea de reflexivitate, deci prin aceea că, pe de o parte, fiecare lume e una dintre nenumăratele lumi; apoi că, pe de altă parte, fiecare lume posibilă poate da seamă de toate celelalte. Împreună, cele două condiţii fac din lumile posibile entităţi ontice fundamentale. În general, în ontologie entităţile care au fost considerate ca exemplificînd reflexivitatea au fost **indivizii**, obiectele individuale. Statutul lor reflexiv stă în aceea că, pe de o parte, ei sînt itemi particulari, alcătuind o largă categorie de itemi de acelaşi fel; pe de alta, ei exprimă esenţial şi prescurtat întreaga existenţă. De aceea, a şti ce este existenţa înseamnă a şti ce sînt indivizii. Problema cu această abordare este că nu poate fi indicat, decît în cazuri cu totul deosebite, un item (= un obiect) care să funcţioneze reflexiv, în sensul în care funcţionează astfel, bunăoară, lumea actuală ori Logosul întrupat în lumea oamenilor, potrivit creştinismului. O a doua problemă cu indivizii este că cea de-a doua condiţie constitutivă reflexivităţii nu poate fi construită în cazul lor cu ajutorul ideii de reflectare (excepţie: neoplatonicul principiu după care "toate lucrurile sînt în toate", ori monadele leibniziene, care oglindesc şi ele întregul univers).

de perihoreză a lumilor posibile - trebuie să admitem o infinită bogăţie în adîncime a acestora: în orice lume vom avea imagini de lumi posibile, imagini de imagini, imagini de imagini de imagini de lumi posibile, şi aşa mai departe, la infinit. Cu aceasta, perihoreza e garantată, este posibil - în chip veritabil, simultan şi în sensuri la fel de puternice - ca w' să existe în w, iar w să existe în w'. iar împreună cu perihoreza e garantată şi ideea că atunci cînd vorbim despre o lume w' ca existentă într-o alta w, putem vorbi despre w' ca întreg.

E acum momentul să formulăm mai precis ideea că această succesiune de imagini... de lumi posibile merge pînă la infinit. Fiindcă exprimarea e vagă şi s-ar putea să ne inducă în eroare. Spunem, deci, că o lume w reflectă adecvat o altă lume w' atunci cînd, **oricare** ar fi propoziţia **X**, **X** e adevărată în w' dacă (şi numai dacă) în w e adevărat că **X** e adevărat în w'. Aşadar:

(R) w reflectă adevărat pe w' dacă şi numai dacă $w'X \equiv ww'X$ pentru orice **X**.

Să fim atenţi aici şi să menţionăm explicit următorul lucru: pentru a scrie definiens-ul din (R) trebuie să apelăm la un limbaj în care să putem construi **toate** propoziţiile de care avem nevoie. Şi anume: dacă **X** e o propoziţie, iar w este (nume pentru) o lume, atunci w**X** este o propoziţie (care, potrivit celor zise mai sus, denotă faptul că în w are loc faptul (denotat de) **X**). S-ar părea că în chiar acest loc apar dificultăţile. Căci, pentru a determina dacă două lumi posibile w şi w' satisfac definiţia (R), trebuie să considerăm orice propoziţie **X**. Or, întrucît pentru orice **X** sîntem forţaţi, potrivit lui (R), să lucrăm cu w**X**, deci cu o expresie mai complicată, ar părea să decurgă că trebuie să acceptăm propoziţii de forma

$w_1w_2w_3...X$

unde şirul de nume de lumi posibile din faţa expresiei **X** este **infinit** de lung. Fiindcă numai aşa am putea să spunem cum, pentru orice propoziţie **X**, w reflectă corect dacă aceasta este adevărată în w'. Ar rezulta că avem nevoie, pentru a da seamă de perihoreza lumilor posibile, de un limbaj ale cărui expresii să fie infinit de lungi (şi, prin chiar aceasta, am ieşi în afara ariei desţelenite prin logica standard, care nu admite decît expresii finite ca lungime).

Un atare raţionament este însă greşit. Tot ceea ce ne constrînge definiţia (R) e să admitem că, pentru orice propoziţie **X**, oricît de lungă ar fi aceasta, trebuie să considerăm una încă şi mai lungă. Dar, desigur, dacă cea de la care pornim e finită, şi rezultatul prefixării ei (potrivit regulii, formulate aici, de construire a formulelor) cu un nume de lume posibilă e tot o propoziţie finit de lungă. Cu un termen împrumutat de la Petrus Hispanus, vom putea spune că numai într-un sens **sincategorematic** e nevoie de propoziţii de lungime infinită. Să ne gîndim, într-adevăr, la următoarea analogie: despre mulţimea numerelor naturale zicem că este infinită. Dar această susţinere se poate face în două feluri:

a) **sincategorematic**, în sensul că, oricît de mare ar fi un număr natural, putem arăta că în mulţimea numerelor naturale se cuprinde un număr natural încă şi mai mare;

b) **categorematic**, în sensul că mulţimea numerelor naturale are un număr infnit de elemente.

Sugestia mea este că definiţia (R) nu ne constrînge să admitem într-un sens categorematic, ci numai într-unul sincategorematic că propoziţiile care trebuie considerate sînt infinite; prin urmare, nu e necesar să admitem că unele propoziţii sînt infinit de

lungi, ci că, oricît de lungă ar fi o propoziţie, trebuie să considerăm o alta încă şi mai lungă.

Odată lămurit acest aspect, să trecem la o altă chestiune. Într-o lume posibilă unele propoziţii sînt adevărate, iar altele sînt false. Acum ne putem întreba: putem construi o teorie T (adică o mulţime de propoziţii; dacă aceasta ar fi axiomatizabilă, ori finit axiomatizabilă, cu atît mai bine; dar aceste trăsături nu interesează aici) astfel încît o propoziţie **X** să aparţină lui T dacă şi numai dacă **X** este adevărată într-o lume posibilă, fixată să zicem în w'? La această întrebare, din păcate, răspunsul este negativ.

Într-adevăr, să presupunem că limbajul în care formulăm propoziţii precum **X** este destul de bogat încît să cuprindă aritmetica (pentru aceasta, el poate fi limbajul teoriei mulţimilor). Să luăm condiţia:

În w, **X** ≡ w'**X**, pentru orice **X**.

Ea afirmă că, în w, **X** e adevărată dacă şi numai dacă în w se cuprinde faptul că **X** e adevărată în w'[30]. Aşadar, lumea w' cuprinde acele şi numai acele propoziţii care sînt adevărate (în w). Dar, dacă am vrea să construim pe w' ca o mulţime T, am intra în conflict cu prima teoremă a lui K. Gödel, care garantează că există propoziţii adevărate şi, în acelaşi timp, nedemonstrabile în T (aşadar, dacă w' ar fi un astfel de T, pentru o anumită propoziţie **X**, pe de o parte ar trebui ca sau ea, sau negaţia ei să aparţină lui T - conform felului de a fi al unei lumi posibile -, iar pe de altă parte, conform teoremei lui Gödel, nici ea, nici negaţia ei nu ar putea să aparţină lui T). Mai mult, dacă am face astfel încît propoziţia "Pentru orice **X**, în w e adevărat că **X** dacă şi numai dacă w'**X**" să fie exprimată în limbajul acceptat[31], ea ar putea fi înţeleasă ca formulînd condiţia de consistenţă a lui w', şi deci a lui T. Or, acest lucru va fi din nou prohibit, de data aceasta de a doua teoremă a lui Gödel.

Semantic (adică model-teoretic) aceste rezultate sînt extrem de importante. Aici se vor putea relua multe din consecinţele cunoscute ale apariţiei teoremelor de limitare. Între acestea, voi menţiona doar una: există o lume posibilă, **diferită** de cea actuală, în care însă vor fi adevărate exact acele propoziţii care sînt adevărate în lumea actuală[32].

De bună seamă, o atare situaţie are darul să creeze o anumită perplexitate. Încercările de a ieşi din ea merg de la soluţii logice (de pildă, în aritmetică se trece la aşa-numita aritmetică de ordinul doi; aici ar fi vorba să se considere propoziţii de forma: în w, w'**Z**, unde **Z** e o mulţime oarecare de propoziţii de felul lui **X**), la cele filosofice. Am argumentat în altă parte[33] că o soluţie corespunzătoare e una de natură **semantică**.

Să observăm că definiţia (R) este, de fapt, incorect formulată. Definiens-ul spune că lumea w reflectă adecvat pe w'. Dar e această reflectare una absolut adecvată? În

---

[30] Atenţie la cele spuse mai devreme despre propoziţii şi faptele modale care le corespund. Să notăm de asemenea că am scris X într-un mod sistematic ambiguu, ca stînd atît pentru faptul că **X**, cît şi pentru propoziţia "**X**".

[31] Un mijloc ar fi să se folosească o numerotare tip Gödel.

[32] Tot aşa cum există modele ale teoriei complete a numerelor, care nu sînt însă izomorfe cu modelul standard al teoriei numerelor.

[33] A se vedea **Realitate şi practică socială**, capitolul 3.2.

spiritul semanticii formulate aici, răspunsul este în mod evident negativ. Căci w reflectă, adecvat sau nu, pe w' **într-altă lume** w" (care, sigur, poate fi chiar w sau w'!). Aşadar, mai corect, (R) va trebui scrisă astfel:

(R') w reflectă adecvat pe w' dacă şi numai dacă în w": **w'X** ≡ **ww'X**, pentru orice **X**.

Prin mijloacele lui (R'), raporturile discutate apar acum ca interioare unei lumi w". Nu e aici locul să argumentez cum (R') înlătură putinţa interpretărilor pe care nu avem putinţa de a le distinge de cea standard, intenţionată[34].

Dar trebuie să menţionez aici un alt aspect. Spre deosebire de (R), definiţia (R') ne constrînge, cred, să atingem infinitul în sens **categorematic**. Dar nu, desigur, în sensul că va trebui să admitem propoziţii infinit de lungi, ci în altul: în felul în care funcţionează lumea w", trebuie să presupunem că ea are în faţa-i o privelişte încheiată; nu foarte precis formulat, ea trebuie să-şi poată contempla întreaga împărăţie. Nu doar să vadă că, dincolo de acel munte sau acel fluviu ea se întinde mai departe, deci nu doar în chip sincategorematic, ci şi în sensul că ea va vedea hotarele autorităţii sale. Dar, pe de altă parte, acest infinit, relativ la care se desfăşoară totul (= relativ la care se constituie imaginile de lumi, imaginile de imagini de lumi etc; atlfel zis, se instituie perihoreza), nu este unul **atins**. Nici de aici încolo nu admitem o infinitate efectivă în adîncime de imagini de imagini de imagini... de lumi; dar această infinitate trebuie să o luăm ca fiind dată sub w", atunci cînd zicem: "în w"...".

Acest infinit este, aşadar, pe de o parte, unul deja constituit; căci altfel nu am mai putea spune: în w",... - în sensul că în w" se întîmplă tot ce avem de zis. Şi, pe de o parte, acest infinit e numai **de atins**, dar niciodată atins. Căci - iar lucrul acesta l-am formulat de nenumărate ori pînă acum - în semantica pe care am construit-o aici trebuie:

1) să admitem un context (= o lume) sub care (= în care) se desfăşoară totul; şi

2) să admitem că nu putem niciodată să părăsim acest context, să trecem dincolo de el, să îl eliminăm şi să ne punem pe poziţia ochiului divin[35].

Consecinţa care decurge de aici **pentru genul de conceptualizare teoretică practicată în acest paragraf** este, cred, următoarea: lumile posibile - sub condiţia perihorezei - nu pot fi tratate drept construcţii efective, ci doar ca avînd **valoare regulativă.**

Speranţa ca **lumea ca totalitate** să fie un concept despre un obiect, speranţă pe care o salutasem în capitolul anterior, poate abia acum să fie privită în faţă. Vom accepta, pe de o parte (oarecum resemnaţi), că sîntem constrînşi în diverse moduri să trasăm distincţia dintre 1) totalitatea existenţelor dintr-o lume; şi 2) acele existente ca totalitate[36]. Iar această distincţie, aşa cum am văzut, ne-a condus la admiterea faptului că lumea este pentru noi un **ideal regulativ**, în sensul kantian. Pe de altă parte însă, - şi pe acest loc se află tăria poziţiei filosofice pe care o susţin, spre deosebire de celelalte conceptualizări ale acestei situaţii - lumea nu funcţionează numai ca ideal regulativ, ci

---

[34] Cf. lucrarea menţionată la nota anterioară.

[35] În **Realitate şi practică socială** formulam această cerinţă astfel: nu putem trece de la: în w, X, la: are loc wX, fără a menţiona **în raport cu cine** are loc acest wX. În (R'), expresia "în w",..." exprimă reazemul care nu poate fi neglijat. Totul se defăşoară în raport cu ceva.

[36] E tocmai ceea ce am repetat anterior cu insistenţă: lumile posibile trebuie luate ca primitive.

şi constitutiv[37]: ea este una dintre lumile-obiecte pe care le manevrăm[38].

(ii) **Formal vorbind, este posibil să construim un limbaj în care să dăm seamă de toate aceste lucruri?** Să presupunem că limbajul în care descriem lumile posibile este cel al teoriei mulţimilor (suplimentat, cum am văzut, cu constante individuale pentru lumi posibile şi cu reguli noi de formare a formulelor), deci un limbaj al logicii predicatelor de ordinul întîi: constantele individuale sînt cel mult infinit numărabile, iar formulele au lungime finită.

Strategia de a construi lumile posibile din entităţi mai simple (A. Plantinga, R.M. Adams) întîmpină dintru început dificultăţi. Să presupunem că o lume w este, aşa cum cere Plantinga, un agregat maximal consistent de stări de lucruri. Fie k numărul cardinal al acestei colecţii. Mulţimea tuturor submulţimilor ei are, conform teoremei lui Cantor, cardinalul 2^k şi, cum se ştie, $2^k > k$. Fiecărei astfel de submulţimi îi corespunde însă o stare de lucruri, anume starea de lucruri **că elementele** acestei submulţimi îi aparţine lui w; atunci, fie **S**, fie starea de lucruri definită de complementara acelei mulţimi va fi cuprinsă în lumea w. Aşadar, în w vor fi cuprinse $2^k:2 = 2^{k-1}$ stări de lucruri; însă, pentru $k > 3$, avem $2^{k-1}>k$. Prin urmare, numărul cardinal al lumii w e mai mare decît k - şi, prin urmare, am ajuns la o contradicţie[39]. Desigur că ieşirea din această situaţie se poate face alegînd între mai multe căi. Premisa argumentului de mai sus pe care o resping este aceea că lumile posibile sînt agregate din entităţi mai simple. Atunci nu mai putem conchide cum s-a făcut, pentru că nu mai este posibilă folosirea mulţimii putere a colecţiei stărilor de lucruri care 1) sînt **cuprinse** în; şi 2) **constituie** o lume posibilă.

Dar nici cadrul semantic formulat aici nu e liber de dificultăţi. O lume w e caracterizată printr-o mulţime infinit numărabilă de propoziţii (toate adevărate în ea); dar, în interiorul lui w, există alte lumi, w, w'' etc. Fiecare dintre acestea e caracterizată printr-o mulţime infinit numărabilă de propoziţii. Or, aplicînd teorema lui Cantor, vom avea un număr infinit nenumărabil de lumi posibile care există în w. Mai mult, în fiecare din aceste lumi w care există în w există alte lumi. Pentru a spune cîte lumi există în w, aplicăm din nou teorema lui Cantor şi vedem că va trebui că acceptăm că acum cardinalul mulţimii tuturor lumilor posibile este mai mare decît nenumărabilul. Întrucît procesul acesta, aşa cum am admis, se continuă la infinit, înseamnă că, în fiecare nou pas, trebuie să considerăm tot mai multe lumi posibile. Or, noi presupusesem că avem numai un număr infinit numărabil de constante de lumi posibile. Soluţia care ne vine prima în minte pentru a salva situaţia este una eroică: să acceptăm că avem mai multe constante, de pildă un număr infinit nenumărabil de constante de lumi. Numai că această strategie nu foloseşte la nimic, fiindcă atunci va trebui să avem în w un număr infinit nenumărabil de lumi ş.a.m.d. - şi deci ar fi trebuit să începem cu alt număr de

---

[37] Este iarăşi vorba de funcţionarea ei reflexivă. Paradigmatic, exemplul unei entităţi care să funcţioneze într-un atare registru este **planta originară** a lui Goethe: aceasta este atît **modelul arhetipal** al plantei, cît şi un obiect căruia îi convine existenţa empirică, pe care deci o putem căuta aici şi acolo ca **fenomen**.

[38] A se vedea, cu privire la aceste chestiuni, şi al treilea paragraf din capitolul de faţă.

[39] A se vedea S. Bringsjord, **Are there Set-Theoretic Possible Worlds?**, în "Analysis", nr. 45.1 (1985) şi întreaga dezbatere din "Analysis" pe marginea acestui articol. Acelaşi argument a fost aplicat la clasa tuturor lumilor posibile de M. Davies, în **Meaning, Quantification, Necessity**, Routledge and Kegan Paul, London, 1981, app.9.

constante individuale: contradicţie.

Totuşi, strategia poate fi susţinută - bazîndu-ne însă acum pe ideea că lumile posibile sînt primitive. Într-adevăr, deşi în w va exista un număr infinit nenumărabil de lumi, lumea w nu reuşeşte să discrimineze decît un număr infinit numărabil de lumi. Doar acelea sînt existente actuale în w, celelalte sînt **doar** potenţiale. Însă, nici această strategie nu e satisfăcătoare: căci dacă orice lume e astfel limitată în puterile ei lumea w (şi, la fel în ea, orice altă lume, în ce priveşte fiinţele care există în ea) nu este atotştiutoare; nu reflectă adecvat ceea ce se întîmplă în ea.

Ajunşi aici, am putea alege între mai multe piste pe care să ne avîntăm. Una e aceea de a ne consola că w nu este atotştiutoare în privinţa a ceea ce se întîmplă în ea. Atenţie: fie w' şi w" în w; potrivit cerinţei expuse, e nevoie ca w' şi w" să reflecte adecvat tot ce se întîmplă în ele - bunăoară, w' să ştie că în w" e adevărată **X** dacă şi numai dacă "realmente" în w" **X** este adevărată. Dar aceasta înseamnă că în w' va fi adevărată propoziţia w"**X** ≡ w'w" **X**. Or, s-ar putea prea bine ca în "adevărata" w", nu în imaginea ei în w' - deci în w" care există în w - **X** să nu fie adevărată, aşadar în w să fie adevărat că w"-**X**. Această situaţie este posibilă şi ne slujeşte să deosebim între două situaţii: a) lumea w" e atotşitutoare privitor la ce există în ea; b) lumea w" e atotştiutoare privitor la ce există în w. Încă o dată să notăm: w există şi în w"; dar punctul (a) ia în considerare numai faptul că w există în w", iar (b) că w" există în w. Pista aceasta nu este însă atractivă; motivul este că omniştiinţa lui w e folositoare pentru a face (cum vom vedea imediat mai jos) ca problema trans-identificării să dispară, să se dizolve. O a doua pistă e aceea de a renunţa la cerinţa că pentru fiecare lume posibilă să avem o constantă; e suficient să avem un număr oarecare de constante, împreună cu **variabile** pentru lumi; iar dacă simţim la un moment dat nevoia se **numim** o anumită lume, atunci - în cazul respectiv - adăugăm o nouă constantă. Aşa se procedează în mod obişnuit - şi **tot aşa vom face şi aici**. Totuşi, voi aminti şi o altă pistă: să admitem numai un număr infinit numărabil de constante pentru lumi. Desigur, se va putea dovedi atunci că trebuie să avem un număr infinit nenumărabil de lumi. Însă, dacă întreprinderea noastră este consistentă, înseamnă că ea are un model. Cum singurele constante ale limbajului sînt cele pentru lumi posibile, înseamnă că în acel model obiectele domeniului vor fi tot atîtea cîte lumi posibile avem, deci oricum într-un număr infinit nenumărabil. Dar, în virtutea teoremei lui Löwenheim-Skolem, acest model va avea un submodel în care 1) sînt adevărate toate şi numai acele propoziţii adevărate în cel iniţial - deci se păstrează toate rezultatele; dar 2) domeniul cuprinde numai un infinit numărabil de obiecte: nu există deci în el decît un infinit numărabil de lumi posibile. Am putea presupune atunci că în raţionamentele pe care le facem noi avem în vedere acest submodel.

Înainte de a trece la următoarea problemă anunţată, să încercăm să regîndim, în cadrul semantic aici, una din variantele modale ale argumentului ontologic, scoţînd în evidenţă impactul pe care îl pot avea discuţiile şi susţinerile din paragraful de faţă.

În versiunea lui A. Plantinga a argumentului ontologic **faptele modale sînt folosite în chip esenţial**. Poate că tocmai acest apel la fapte de un gen special exprimă semnificaţia cea mai mare pe plan filosofic a reconstrucţiei lui Plantinga. Desigur, aici e vorba de a interpreta poziţia susţinută de el; pentru Plantinga, apelul este nu la fapte modale, ci la proprietăţi de un anumit fel. Însă aici s-a admis, implicit, că scopurile

pentru care au fost introduse atari proprietăţi pot fi satisfăcute şi altfel, anume cu ajutorul faptelor modale. Mai mult, această a doua strategie îmi pare: 1) mai economică "ontologic": nu postulează atît de multe feluri de entităţi misterioase, intensionale precum "proprietăţile esenţiale"[40]; 2) mai intuitivă; 3) mai generală; şi 4) mai puternică.

În cauză este premisa centrală a argumentului anselmian în varianta sa modală: "Existenţa lui Dumnezeu în realitate este conceptibilă". În cea mai elaborată formă pe care i-o dă Plantinga, ea devine:

(42) Există o lume posibilă w în care proprietatea a avea mărime maximă este exemplificată.

Reamintesc că proprietatea "a avea mărime maximă", e definită prin: a fi desăvîrşit în orice lume w'. Atunci vom putea scrie mai departe:

(42 a) Există w astfel încît există un obiect x şi în w este adevărat că în orice lume w' obiectul x este desăvîrşit.

Să reflectăm puţin asupra condiţiei: în w este adevărat că, în orice lume w', x este desăvîrşit. Aici avem un fapt modal, anume de forma: ww'D(x), pentru orice w' (aici D(x) înseamnă: x este desăvîrşit). În fond, (42 a) poate fi formulată, apelînd la cuantificatori (asupra lumilor posibile şi asupra obiectelor din ele) astfel:

(42 b) $(\exists w)w(\exists x)(\forall w')w'D(x)$

Intenţia lui Plantinga este să tragă de aici concluzia:

(45) Proprietatea a avea mărime maximă este exemplificată în orice lume.

Ţinînd cont de definiţia acceptată pentru "a avea mărime maximă", rezultă că ceea ce se vrea probat este:

(45 a) $(\exists x)(\forall w)w(\forall w')w'D(x)$.

Pentru a realiza acest lucru, Plantinga apelează la principiul modal[41] că o proprietate modală, precum "a avea mărime maximă", nu variază de la o lume la alta. Ce înseamnă însă aceasta? Să luăm deoparte cuantificatorii $(\exists x)$ şi $(\forall w')$[42]. Se observă că ceea ce vrea Plantinga este să treacă de la ww'D(x), pentru un oarecare w, la ww'D(x), pentru orice w. La prima vedere, pare imposibil; nu e însă deloc aşa, decă admitem că orice lume posibilă reflectă adecvat orice altă lume, că, deci, imaginea pe care şi-o face o lume w despre o alta w' este întotdeauna corectă (în esenţă, acesta e principiul modal al lui S5). Aceasta înseamnă că în w este adevărat că D(x) e adevărat în w' (= că în w' e adevărat că obiectul x este desăvîrşit) dacă şi numai dacă realmente în w' e adevărat că D(x). Adică: ww'D(x) ≡ w'D(x). Aşadar, putem trece de la

(42 c) ww'D(x) la

(45 b) w'D(x).

Acum fie o lume oarecare w". Să presupunem că w" îşi formează o imagine despre w'. Această imagine va fi, la rîndul ei, adecvată, prin urmare vom avea şi: w'D(x) ≡ w"w'D(x). De aici, ţinînd cont de (45 b), obţinem

(45 c) w"w'D(x)

---

[40] Haecceităţile, ca proprietăţi esenţiale de un anumit fel, sînt şi ele luate ca dispensabile.

[41] Al sistemului modal S5.

[42] Că lucrul acesta este posibil e o consecinţă a admiterii posibilităţii trans-identificării (cf. mai jos).

valabilă pentru orice w''. Apoi, introducînd din nou cuantificatorii eliminaţi, se obţine imediat (45 a) - q.e.d.

Cred că argumentul modal, în varianta lui Plantinge, nu este logic valid. Aceasta pentru că: 1) trecerea de la (42) la (45) nu e logic validă; 2) însăşi premisa (42) e chestionabilă, întrucît formularea ei încorporează asumpţii care nu pot fi susţinute.

De ce nu este validă trecerea de la (42) la (45)? Evident, aici am în vedere replicile acestora - (42 a) şi (45 a). Suspiciunea primă o provoacă principiul că orice lume reflectă, oglindeşte adecvat orice altă lume; trecerea care ne interesează presupune valabilitatea acestui principiu. Desigur, cum am încercat să dovedesc mai devreme, acest principiu trebuie într-un sens păstrat[43]. El trebuie păstrat în sensul că lumea posibilă care funcţionează ca lume actuală trebuie să fie "atotştiutoare". Dar dacă e aşa, atunci în raţionamentul nostru e obligatoriu să păstrăm constant contextul în care îl desfăşurăm. În trecerea de la (42 a) la (42 b) ne situăm **în interiorul** unei anumite lumi w; presupunem că ea este "atotştiutoare", aşadar, atunci cînd am asertat: $ww'D(x) \equiv w'D(x)$, nu puteam face aceasta într-un sens absolut, ci numai **în** w; deci, în w este adevărat că $ww'D(x) \equiv w'D(x)$. Să notăm totuşi că atunci cînd spunem că "w este atotştiutoare" se cere doar ca w să ştie ce se întîmplă în anumite părţi - cele **nemodale**, descrise cu ajutorul unor predicate nemodale cum ar fi "a fi desăvîrşit" - ale lumilor. Dar, în trecerea de la (45 b) la (45 a), se presupune că o altă lume, anume w'' (care în fond e oarecare) este atotştiutoare, deci că în w'' avem $w'D(x) \equiv w''w'D(x)$. Or, nu e permis ca o dată să raţionăm în w, altă dată în w''. Dacă, totuşi, vrem să păstrăm putinţa de a trece de la (42 a) la (45 a), va fi nevoie să admitem că $w'D(x) \equiv w''w'D(x)$ e adevărată în w'' şi că această susţinere, ca întreg, e adevărată în w - dar atunci nu vom mai putea conchide, în w, din $w'D(x)$ şi $w''(w'D(x) \equiv w''w'D(x)$ la propoziţia (45 c)[44]. S-ar putea sugera totuşi altceva - că în ambii paşi ai demonstraţiei ne-am găsit în w, că, deci, $w'D(x) \equiv w''w'D(x)$ e adevărată de la bun început în w. Numai că acum trebuie să presupunem nu doar că w este "atotştiutoare", ci şi că e astfel orice lume care există în ea.

Să presupunem totuşi că este aşa. Însă nici acum nu putem trage concluzia dorită. Iar motivele sînt legate de felul - deficitar, cred - în care e concepută premisa (42 b). Dacă o interpretem în sensul că în lumea w (= cea **actuală**) există un obiect care are mărime maximală, atunci intrăm în cerc vicios, căci se presupune că acel obiect este deja actual. Premisa ar trebui atunci să aibă forma:

(42 d) În lumea w''', $w(\exists x)(\forall w')w'D(x)$, pentru un w.

În acest caz, lumea w''' va fi actuală şi "atotştiutoare". Dar trebuie, de asemenea, să presupunem că şi w, care există în w''', e astfel. Chiar dacă e aşa, nu vom obţine însă că în w''' e adevărat (45 a): $(\exists x)(\forall w)w(\forall w')w'D(x)$ - ceea ce ar face ca argumentul să fie valid (deşi sub atîtea supoziţii despre cum se comportă lumile care există în cea actuală - în w'''!) - ci altceva

(45 d) În lumea w''', $w(\exists x)(\forall w'')w''(\forall w')w'D(x)$ pentru un w.

---

[43] Trebuie - într-un anume sens - să păstrăm, deci, intuiţia filosofilor că sistemul modal S5 este fundamental.

[44] Pentru că din $w''(w'D(x) \equiv w''w'D(x))$ obţinem $w''w'D(x) \equiv w''w'D(x)$ şi nu ştim dacă avem $w'D(x) \equiv w''w''w'D(x)$.

adică

(45 d) În lumea w''' e adevărat că în lumea w e adevărat (45 a).

Se obţine, deci, că acel x care are mărime maximă există în una din lumile care există în cea actuală, nu însă că există şi în cea **actuală**. Or, argumentul voia să probeze tocmai acest lucru.

Notă. Cele mai multe dintre dificultăţile menţionate în paragraful de faţă îşi au originea în cerinţa ca lumile posibile să posede, în ce le priveşte, o cunoaştere absolută. Formal, am văzut că lucrul acesta revine la a cere ca pentru orice propoziţie **x** şi lume w să avem **wwX ≡ wX**. Desigur însă că s-ar putea renunţa la această cerinţă, aşa cum, de altfel, am procedat şi în lucrarea citată, **Realitate şi practică socială**, p. 107, unde am admis că: **wwX ≡ w'X**, unde w' e o lume diferită de w. Problema ce răsare, odată adoptată această cale, e aceea de a manevra ideea de **relativitate a faptelor**; aceasta, împreună cu cea complementară, de **invariant semantic**, constituie pandantul încercărilor de aici de a face faţă teoremelor de felul celor ale lui Cantor şi Gödel.

Deşi îmi pare cea mai promiţătoare strategie de abordare a problematicii noastre, în cele ce urmează nu vă voi insista, din lipsa de spaţiu, asupra ei.

(iii) **Putem trans-identifica lumile posibile?** Răspuns: şi da, şi nu - depinde în ce context. În raport cu lumea actuală (reamintesc: dacă totul se desfăşoară în w, atunci aceasta e actuală; dacă raţionăm despre ce se întîmplă într-o lume w' care există în w şi dacă nu ne interesează decît ce se întîmplă în w', atunci aceasta va funcţiona ca actuală), putem face trans-identificări. De pildă, să presupunem că lumea w', care în lumea actuală w este aşa-şi-aşa, e reflectată în w'' ca fiind altfel, şi anume aşa cum în lumea actuală este lumea w'''. Dar putem spune că este vorba despre aceeaşi lume, reflectată altfel, pentru că, deşi w'' nu o vede pe w' ca fiind aşa cum este "în realitate", adică aşa cum o vede w, totuşi, din perspectiva lui w lumea pe care w'' o reflectă ca fiind w''' este w'. Cîtă vreme rămînem în cadrul lui w, noi putem spune cum se metamorfozează în diverse lumi **această** lume, care în w este aşa-şi-aşa. Dar dacă ne situăm pe poziţia lui w'', ca lume care există în w, situaţia se schimbă. Nu avem, din punctul de vedere al lui w'', cum să raportăm pe w' la w''' şi să zicem că w' este w'''. Căci putem spune acest lucru numai dacă ieşim din w'' şi, din interiorul lui w, susţinem aşa ceva. Că w' este w''' are sens să spunem numai relativ la w. Desigur, dacă w'' ar reflecta adecvat pe w, atunci în w'' am putea zice de asemenea că: w' este ceea ce din punctul de vedere al lui w este w'''. Deci nici acum nu se poate afirma, din w'', că w' **este** w''', adică din w'' nu are sens să îl trans-identificăm pe w' cu w'''.

Situaţia se prezintă asemănător şi atunci cînd vrem să trans-identificăm obiecte. În raport cu lumea actuală, aceasta nu e o problemă: căci ceea ce facem atunci cînd zicem că un obiect anumit există într-o altă lume este să spunem, din perspectiva lumii actuale, ce s-ar întîmpla cu **el** într-o altă situaţie. Cînd zicem: "Socrate ar fi putut fi comandant de oşti", afirmăm că în lumea actuală e adevărată propoziţia "Există o lume w' în care Socrate e comandant de oşti"; aceasta e adevărată în w cînd în w e adevărată propoziţia "În w' este adevărat că Socrate e comandant de oşti", pentru un w' oarecare. Dar nu e nici o problemă să trans-identificăm pe **Socrate**, cel despre care în lumea actuală w afirmăm: "Socrate este filosof" cu acel individ din w'. Problema ar apare dacă lumile w şi w ar fi separate între ele; dar nu e aşa: w' există în w şi afirmaţia din w' despre Socrate este făcută, la fel ca şi cealaltă, tot în w!

În această semantică se păstrează oare distincţia **de dicto/de re**? Să luăm următorul exemplu. Avem două propoziţii; prima **de re**, a doua **de dicto**:

1) Numărul la care mă gîndesc acum este în chip necesar prim.

2) Este necesar ca numărul la care mă gîndesc acum să fie prim.

Dacă realmente eu mă gîndesc acum la numărul 7, atunci (1) e adevărată; în schimb, (2) nu e aşa, pentru că de bună seamă că acum m-aş fi putut gîndi la altceva. Să traducem acum cele două propoziţii în semantica expusă în paragraful de faţă. Voi nota **G**(...) pentru "mă gîndesc acum la ... şi **P**(...) pentru "...este prim". Acum iată traducerile:

(1 a) În w este adevărat că: **G(x)**. (∀w')w'**P(x)**

(2 a) În w este adevărat că: (∀w')w'(**G(x)**. **P(x)**.

Dacă înlocuim în ele pe "**x**" cu "7", atunci din (2 b) (care rezultă prin substituţie din cea de-a doua) va fi deductibilă (1 b) (rezultatul substituţiei în prima). Într-adevăr,

(2 b) (∀w')w'(**G**(7). **P**(7)

este echivalentă cu:

(2 c) (∀w')w'G(7). (∀w')w'**P**(7).

Acum, din (∀w')wG(7) deducem prin instanţiere wG(7). Dar, cum ştim că w este atotştiutoare, în w e adevărat că w'G(7) ≡ G(7). De aici şi din (2 c) decurge imediat

(1 b) G(7). (∀w')w'**P**(7) - q.e.d.

Pe de altă parte însă, aşa cum cititorul va putea observa cu uşuirinţă, (1 b) este adevărată, în timp ce (2 b) este falsă. Aşadar, (2) nu decurge din(1) - şi deci cele două propoziţii sînt diferite.

f) Existenţa ca predicat

Fie acum două lumi posibile: cea actuală w şi o a doua w' care diferă de lumea actuală prin faptul că în ea nu Platon, ci Socrate a scris dialogul **Lysis**, iar învăţătorul lui Platon a fost Empedocle. Noi în w afirmăm două propoziţii:

(3) În w este adevărat că autorul lui **Lysis** a băut cucută.

(4) În w' este adevărat că învăţătorul lui Platon a băut cucută.

Dacă vom considera că în aceste propoziţii fiecare din cele două descripţii denotă acel obiect pe care îl denotă în lumea actuală, w, atunci (3) este falsă, în timp ce (4) e adevărată. Dar dacă vom considera că în aceste propoziţii fiecare din cele două descripţii denotă acel obiect pe care îl denotă în lumea w', atunci (3) este adevărată, în timp ce (4) este falsă[45]. Aşadar, propoziţiile (3) şi (4) sînt **ambigue**: (3), bunăoară, poate fi citită în două feluri:

(3.1.) Autorul lui **Lysis** este astfel încît în w' el a băut cucută.

(3.2.) Acel om care în w' este autorul lui **Lysis** a băut în w' cucută.

Să încercăm să exprimăm ceva mai precis aceste două propoziţii.

Vom pune:

(3.1.a) În w e adevărat că (∃x)((x = autorul lui **Lysis**) şi w'(**x** a băut cucută))

(3.2. a) În w e adevărat că w'(∃x)(x = autorul lui **Lysis** şi **x** a băut cucută)

Cum se vede, pentru ca (3.1 a) să fie falsă, e suficient ca "autorul lui **Lysis**" să nu fie în w o descripţie veritabilă, adică să nu existe în w un şi numai un individ căruia

---

[45] Pentru că în w', să zicem, Empedocle a murit aruncîndu-se în vulcanul Etna.

să-i convină aceasta; pentru (3.2 a), aceeaşi condiţie e suficientă de data aceasta însă în raport cu w'.

Dacă însă în w, să zicem, "autorul lui **Lysis**" nu este o descripţie veritabilă, dacă deci sau doi oameni au scris **Lysis** sau **nimeni** nu a scris acest dialog[46], atunci apar probleme cu care în mod obişnuit nu ne confruntăm. Grav este realmente cel de-al doilea caz[47]. Şi e aşa pentru că ceea ce pare să îl întemeieze ca un caz special este faptul că el angajează ideea de existenţă; or, aşa cum am văzut, filosofii nu par să împărtăşească ideea că existenţa stă în rînd cu predicatele obişnuite ale obiectelor. Să luăm şi o altă propoziţie:

(5) În w' este adevărat că Pegas este un cal cu aripi.

Să presupunem că (5) e adevărată; faptul că însă "e adevărată" înseamnă că e adevărată în lumea actuală w. Aşadar, vom avea:

(5 a) În w e adevărată propoziţia w'(Pegas este un cal cu aripi).

Problema noastră s-ar putea formula acum astfel: putem conchide de la (5) la

(5 b) În w e adevărat că (∃x) ((x = Pegas) şi w'(x este un cal cu aripi)),

care se obţine din ea prin generalizarea existenţială? Bănuiesc că discuţiile **in extenso** realizate pe parcursul lucrării atrag cu limpezime atenţia că răspunsul depinde de felul în care construim logica lui "a exista". Am amintit două mari tipuri de teorii în acest sens: potrivit celor de primul tip (linia Kant-Frege-Russell), existenţa nu este un predicat al obiectelor; potrivit celor de al doilea tip, existenţa este un predicat, dar unul special ("esenţial", zice Plantinga). Ambele tipuri de teorii au în comun ceva: supoziţia că este ceva special cu existenţa (cu propoziţiile în care asertăm că anume entităţi - obiecte, de pildă, - există). Cred că, în străfundurile sale, această supoziţie este corectă, cel puţin în măsura în care ea duce la concluzia că logica lui **roşu** e diferită de cea a lui **a exista**; însă, de obicei, filosofii presupun ceva mult mai tare: că existenţa diferă în logica sa de oricare alt predicat. Acest statut deosebit al existenţei le-a părut multor filosofi că ar avea multe consecinţe directe în multe alte investigaţii. De pildă, am văzut mai devreme că s-a putut argumenta în sensul că putinţa de a atribui unui obiect o anumită proprietate nu e independentă de faptul că acesta există sau nu. Tot aşa, unii filosofi au sugerat că problema posibilităţii de a **referi** la obiecte trebuie strîns conexată cu cea a existenţei. Unele teorii, spre exemplu cele ale lui Russell ori Quine, asumă explicit ca axiomă că nu putem referi decît la ceea ce este. În fundalul lor se înalţă către cer sentinţa lui Parmenide: "nici de cunoscut n-ai putea cunoaşte ce nu e (pentru că nu-i posibil), nici să-l exprimi". De aceea, pentru ele este centrală preocuparea de a găsi mecanisme de a manevra termenii non-referenţiali - precum "Pegas" ori "regele actual al Franţei" - cărora nu le corespunde nici un obiect în lumea noastră.

Dar această presupunere tare îmi pare greşită. Desigur că, odată comparată cu predicatele obişnuite, precum "roşu", "existenţa" dezvăluie caracteristici "logice" pe care nu le împărtăşeşte cu acestea. Însă diferă ea de **oricare** predicat? Lucrul acesta abia

---

[46] Deşi nescris de nimeni, **Lysis** poate totuşi să existe: bunăoară, ca rezultat întîmplător al rulării unui program pe un calculator; programul constă în a alege, potrivit unui algoritm oarecare, a cîte unui cuvînt din fiecare carte aflată într-o anumită bibliotecă.

[47] Primul poate fi redus la cel obişnuit, dacă identificăm entitatea care satisface descripţia cu perechea celor doi oameni care au scris dialogul **Lysis**.

trebuie demonstrat. Ipoteza pe care voi încerca să o susţin în continuare este mult mai slabă. În esenţă, ea afirmă că **existenţa nu trebuie să joace un rol atît de special în teoria referinţei**[48]. Desigur, termenul "a exista" are un comportament logic deosebit de cel al multor predicate; dar că este aşa - aceasta trebuie să fie numai o teoremă a teoriei referinţei, nicidecum un principiu al posibilităţii ei. Prin urmare, acel statut care va fi atribuit existenţei va trebui să fie atribuit şi altor predicate. Şi, în fond, cred că realmente există şi alte predicate care se conformă unei aceleiaşi logici. Cred că numai dacă admitem această ultimă afirmaţie vom reuşi într-adevăr să facem plauzibilă susţinerea că teoriile referinţei nu trebuie să depindă de teoria existenţei. Voi desemna ca "**reflexiv**" statutul logic al unor atare predicate, între care se află existenţa[49].

Mai devreme am zis că "actual" este, de asemenea, un termen reflexiv. Alţi termeni reflexivi sînt "adevărat", "heterologic" (predicatul russellian care a născut un paradox în teoria mulţimilor), "bani" (în raport cu celelalte mărfuri, potrivit teoriei lui Marx a valorii) etc. Pentru ca un termen care denotă un item dintr-o anumită colecţie să fie reflexiv, e necesar să fie îndeplinite două condiţii. Le repet: 1) acel item denotat să poată fi tratat ca fiind la fel ca ceilalţi itemi ai colecţiei, alături de ei; dar 2) el trebuie să dea seamă de toţi ceilalţi itemi, să poată lua asupra lui - metaforic zicînd - întreaga lor "pătimire". Am văzut că termenul "actual" e reflexiv, în sensul că **lumea actuală**, pe care o denotă, funcţionează sub zarea celor două condiţii.

Dar şi "există" este astfel; într-adevăr, **proprietatea** pe care o denotă trebuie să poată fi, mai întîi, o proprietate. E drept, ea are anumite caracteristici: este cea mai largă proprietate şi, după Plantinga, este o proprietate necesară. Am avut mai înainte prilejul să menţionez că unii filosofi au cugetat că aceste caracteristici sînt suficient de speciale pentru a-i asigura existenţei statutul cu totul remarcabil care i s-a ataşat. Părerea mea este că, dimpotrivă, ele fac doar ca existenţa să fie proprietate **alături** de celelalte; ele nu îi asigură însă o logică aparte; mai mult, ele nu sînt relevante din punct de vedere logic[50]. De pildă: avem proprietăţi tot mai largi: om, mamifer, animal, fiinţă vie, obiect material. Dacă acum admitem că **x** există dacă şi numai dacă **x** este obiect, am construit pe "există" ca cel mai larg predicat. (Atenţie: prin aceasta nu am identificat între ele două proprietăţi - proprietatea a fi obiect şi proprietatea a exista. Cele două proprietăţi sînt entităţi intensionale; ceea ce s-a sugerat aici a fost să se accepte ce ele au aceeaşi extensiune în lumea actuală). Dar, astfel construit, "există" e doar predicatul cel mai larg într-o ierarhie - şi nu avem motive să presupunem că elementul ultim al ierarhiei este deosebit ca **natură** de celelalte, de a fi om ori a fi mamifer. Însă, astfel construit, "există" este în aceeaşi ierarhie cu celelalte predicate, e unul dintre ele. Aşadar,

---

[48] Argumentarea în acest sens poate fi realizată pe diverse căi. Alternativ celei indicate aici s-ar putea încerca să se pornească de la axiome **neparmenidiene**. Am testat această cale în lucrarea menţionată în **Cuvîntul înainte**.

[49] *Cf.* şi **Realitate şi practică socială**, p. 270, nota 49; tot acolo această idee a fost formulată, în contextul interpretării realiste a cunoaşterii, în felul următor: realismul nu trebuie legat de ideea păstrării trans-teoretice a referinţei, ci de cea a păstrării **intenţiei** de a referi la ceva; trebuie să putem da seamă din perspective teoretice diferite nu de faptul că ceva există, ci de acela că intenţionăm să vorbim despre ceva ca existent (pp.173, 177).

[50] Desigur, s-ar putea replica: depinde ce înţelegem prin "logic"; de ce nu ar exprima faptul că existenţa e cea mai largă proprietate o caracteristică logică?

eu admit ca adevărată propoziţia:

(6) În w: (∀x)(x există)

Dar mă îndoiesc că am putea conchide de aici că:

(7) În w: w'(∀x)(x există)

Să zăbovim aici o clipă. Problema este următoarea: cum interpretăm **cuantificatorii** (∀x) şi (∃x)? În capitolul anterior arătasem că ei pot fi interpretaţi în două feluri, actualist şi posibilist. Să ne oprim la (7): dacă interpretăm pe (∀x) în chip actualist, înseamnă că vorbim despre toate obiectele care există în w'; atunci w'(∀x)(x există) ar fi întotdeauna adevărată. Dar, dacă interpretăm pe w în chip posibilist, atunci w'(∀x)(x există) spune că în w' există toate obiectele posibile (şi cele care există în w', în w'" etc.; dacă ar fi adevărat în w că w"(y există), atunci, potrivit acestei interpretări, y va exista în w', dacă (7) e acceptată.

Caracteristica de căpătîi a cadrului semantic schiţat în acest paragraf este că orice raport, orice relaţie exterioară lumilor posibile poate fi interiorizată, privită ca **interioară** lumii actuale[51]. Din acest motiv, în raport cu lumea actuală, nimic nu mai poate fi exterior; dacă ∀x ar fi un cuantificator posibilist, ar însemna că trebuie să luăm în seamă ceva aflat în afara hotarelor acestei lumi. Aşadar, (∀x) nu poate fi decît actualist (în raport cu lumea actuală!); cînd afirm o propoziţie precum (6), eu spun: tot ce există este ceea ce există în w, lumea actuală. Să ne amintim însă că toate celelalte lumi există în w; tot ce afirmăm despre ele afirmăm **în interiorul** lui w. De aceea, în raport cu toate celelalte lumi cînd folosim cuantificatorul (∀x), acesta trebuie să funcţioneze ca posibilist. Putem formula, de aceea, susţinerea că în w' nu există unele obiecte actual existente astfel:

(8 a) În w: (∃x)w'-(x există).

Cuantificatorul (∃x) priveşte obiectele din w.

Orice lume din w funcţionează însă, în raport cu ceea ce se întîmplă în interiorul ei, ca lume **actuală**. De aceea, atunci cînd avem de în faţa noastră o propoziţie precum (7), putem zice: cuantificatorul este actualist relativ la w' şi, de aceea, (7) este adevărată. Marea diferenţă dintre (7) şi (8 a) este că în prima avem o modalitate **de dicto** (cuantificatorul priveşte ce se petrece în interiorul lumii w'), în timp ce în (8 a) modalitatea este **de re** (cuantificatorul se aplică unei expresii care conţine numele unei lumi). Aşadar: întotdeauna într-o modalitate **de dicto** în raport cu o lume w' cuantificatorul este actualist în raport cu acea lume; iar într-o modalitate **de re** în raport cu w' cuantificatorul este posibilist în raport cu w'.

Acum să ne întoarcem la cea mai teribilă provocare al adresa semanticii lumilor posibile: cum tratăm propoziţiea "Sînt lucruri care nu există"? Primul lucru care trebuie spus este că aceasta va fi cercetată relativ la lumea actuală, w. Ea afirmă atunci că unele lucruri nu există în w. Or, aşa ceva pare imposibil, odată ce am acceptat că lucrăm cu cuantificatori actualişti.

Chestiunea nu mai este acum aceea de a spune că - folosind cuantificatorii actualişti în raport cu w - în o altă lume nu există un anumit obiect, ci de a spune că există obiecte care nu există în w. Afirmaţia noastră trebuie să fie deci despre obiecte din w

---

[51] Din acest motiv, în raport cu lumea actuală dispare distincţia **despre/în**; dar ea poate fi reconstruită în interiorul acestei lumi, privitor la celelalte. Cf. mai jos pentru această chestiune.

(potrivit interpretării lui ∀x, ele toate există). Dar, într-un sens, vrem să zicem că ele nu există.

Singura cale ar fi ca aserţiunea de non-existenţă să fie indirectă. Avem însă un mijloc de în acest scop: anume, să spunem nu în interiorul lui w, ci **despre** w că acest obiect nu există în w. Ideea este cea pe care a dezvoltat-o Plantinga prin trasarea distincţiei în/despre: un obiect nu există în w, dar lucrul acesta nu poate fi spus în interiorul lumii w, ci din afara ei, despre ea. În cadrul semantic construit aici, putem, **într-un sens indirect, să vorbim în interiorul lui w despre** ce se întîmplă în w. Anume, putem deosebi între: în w, -(x există), pe de o parte, şi: în w, că - (x există) e adevărată în w - adică: în w, w -(x există) pe de altă parte. **În** w nu putem zice că x nu există; dar **în** w putem spune, **despre** w, că x nu există, adică în w putem spune: w-(x există). În general, deci, dacă **X** e o propoziţie, putem deosebi între:

a) în w: **X** este adevărată; şi

b) în w: w **X** este adevărată.

Ştim, de asemenea, că lumea actuală este atotştiutoare; ea ştie deci tot ce se întîmplă în ea; dacă, deci, în w propoziţia **X** este adevărată, atunci w ştie acest lucru, adică în w vom avea şi w**X**. Însă **invers** nu putem conchide. Din faptul că w**X** e adevărată în w, nu avem cum să tragem concluzia că **X** e adevărată în w. Din perspectiva lui w - despre w - putem afirma mai multe despre w decît poate afirma w însăşi. Bunăoară, despre w putem spune că x nu există în ea, putem spune deci că, în w, w-(x există), dar în w nu putem spune că x nu există - aşadar nu avem: în w, x nu există. Aşadar, vom formaliza propoziţia "Sînt lucruri care nu există" prin:

(9) În w: (∃x)w-(x există).

Luînd în considerare expresia (∃x)w-(x există), cuantificatorul (∃x) este posibilist relativ la w. Dar, pe de altă parte, avînd în vedere că totul se petrece în w, în (9) luată ca întreg (∃x) trebuie să fie actualist. Concluzia care decurge (pe care o voi cerceta mai în amănunţime puţin mai jos) e că o cuantificare posibilistă este, de fapt (relativ la w), una actualistă, dar într-un sens indirect.

Să notăm că (9) diferă de propoziţia: x ar fi putut să nu existe, adică de:

(8 b) În w: (∃w')w'- (x există),

dar şi de propoziţia: "Sînt lucruri care, deşi nu există, pot să existe", care se formalizează prin:

(9 a) În w: (∃x)(w-(x există) şi (∃w')w'(x există).

O obiecţie gravă pare să mineze însă punctul de vedere susţinut aici. Să ne întoarcem la propoziţia (8 a); potrivit regulilor semantice obişnuite, ea va fi adevărată atunci cînd există un obiect, fie acela y, astfel încît:

(8 c) În w: w'- (y există).

Dar cu acestea intrăm într-o contradicţie, pentru că am acceptat deja pe (7); or, (7) împreună cu (8 a) dau:

(8d) În w: (w'(∀x)(x există) şi -(y există))

care se vede uşor că nu este consistentă. Desigur, dificultatea vine din felul în care gîndim trecerea de la (8a) la (8c). Mai mult, de fapt problema e următoarea: dacă putem generaliza existenţial din

(10a) În w: w'(x are **P**)

la

(10b) În w: w'(∃x)(x are **P**).

sau şi la:

(10c) În w: (∃x)w'(x are **P**)

(10b) zice că (relativ la w) în w' există un obiect care are **P**; (10c) zice mai mult: că (în w) există un obiect care în w' are **P**. Acceptînd că orice cuantificator este actualist, desigur că trecerea de la (10a) la (10b) este validă, pentru că se face în interiorul lui w'. Dar putem conchide valid şi de la (10a) la (10c)? Aparent, da - pentru că există următorul raţionament: luăm condiţia w'(x are **P**) ca fiind de forma: x are **P**'; atunci nu este nici o problemă să generalizăm existenţial pentru a obţine pe (10c). Aici se face însă următoarea supoziţie: că, atunci cînd ne referim la x, o facem din perspectiva lui w. Cu alte cuvinte, atunci cînd afirmăm pe (10a), noi descriem ce se întîmplă în w' din punctul de vedere al lui w. Reluînd un exemplu cercetat pe larg mai devreme, afirmaţia (10a) e analoagă afirmaţiei: "Sălbaticul din Filipine vede că mingea de tenis este în faţa lui". Dar **noi** sîntem cei care descriem acel obiect ca fiind mingea de tenis. Însă cînd afirmăm pe (10a) sau pe (8c), nu folosim încă nici un cuantificator. Dacă vrem să vorbim din perspectiva lui w despre ce se întîmplă în w', atunci vom cuantifica posibilist relativ la w', peste variabila liberă; dacă vrem să vorbim din interiorul lui w', vom cuantifica actualist[52]. Să luăm iarăşi analogia de mai sus; fie propoziţia "Sălbaticul din Filipine vede x în faţa sa". Cuantificînd în "exterior", obţinem: "(∃x)(sălbaticul din Filipine vede x în faţa sa)". Acum, noi putem descrie acel x ca fiind mingea de tenis şi conchidem că "Sălbaticul din Filipine vede mingea de tenis din faţa sa". Dar dacă vom cuantifica în "interior" obţinem: "Sălbaticul din Filipine vede că (∃x)(x este în faţa sa)". Dacă acel om descrie obiectul respectiv bunăoară ca: "nucă de cocos stranie", atunci putem conchide: "Sălbatecul din Filipine vede nuca de cocos stranie din faţa sa", această descriere a situaţiei făcînd-o el, nu noi.

Situaţia în care ne găsim acum este asemănătoare; cînd zicem: în lumea w este adevărat că în w' obiectul x are **P** lăsăm o ambiguitate. Într-adevăr, prin aceasta putem zice fie că noi descriem potrivit lumii w lumea w', astfel încît x are **P** în w'; fie că noi descriem în interiorul lui w' pe x ca avînd **P**. Mai general, atunci cînd zicem: "Imaginea lui w' în w este aşa-şi-aşa", nu este clar dacă avem în vedere cum descriem din perspectiva lui w pe w' sau dacă w' se descrie singură că este aşa-şi-aşa. Am revenit la deosebirea dintre (3.1) şi (3.2): putem descrie un individ ca fiind autorul lui **Lysis** în w, şi apoi zicem că el face aşa-şi-aşa în w'; sau, dimpotrivă îl descriem în w' ca fiind autorul lui **Lysis** şi zicem apoi, tot în w', că face aşa-şi-aşa. Stă însă în puterile lui w să deosebească între 1) descrierea pe care o face ea unui fapt din w'; şi b) descrierea aceluiaşi fapt **din** interiorul lui w'? (desigur, rămînînd exigenţa că putem spune că în cele două cazuri vorbim despre **acelaşi** fapt). Altfel zis, poate discerne w între a o descrie pe w **despre** şi a o descrie **în**? Am notat mai devreme că distincţia despre/în cade în cazul lui w, al lumii actuale (şi, în consecinţă, pentru orice lume care funcţionează ca actuală); dar ea trebuie reconstruită în cazul celorlalte lumi, pentru că despre ce se întîmplă în ele vorbim şi din perspectiva lor, şi din afara lor.

Cred că speranţa vine dinspre utilizarea actualistă şi, respectiv, posibilistă a

---

[52] Pentru a nu îngreuna discuţia, aici am simplificat: de fapt, în locul lui (10a), în care expresia "x" e interpretată ca o variabilă liberă, ar fi trebuit să scriu;

(10a') În w: w'(a are P) unde "a" e o constantă individuală, nu o variabilă.

cuantificatorilor. Soluţia pe care o propun este simplă: ori de cîte ori utilizăm cuantificatori posibilişti relativ la o lume, vorbim **despre** acea lume; şi invers, ori de cîte ori folosim cuantificatori actualişti relativ la ea, vorbim **în** acea lume.

Intuiţia este că o formulă ca (∃**x**)**w'**(**x** are **P**) nu este construită **în interiorul** lui **w'**, ci în o altă lume, de obicei în **w**. Că nu este interioară lui **w'** - aceasta a fost recunoscut de toţi adepţii teoriei lumilor posibile, care au tratat-o ca modalitate **de re**: că este construită în interiorul lui **w** - rezultă numai în cadrele semantice construite aici. Deşi - lucrul acesta este de maximă importanţă - adesea folosim, **în** lumea actuală, un **discurs mixt**, şi **despre**, şi **în** o lume. Că este nevoie să procedăm aşa - filosofi ca Plantinga nu au văzut însă. Să ne aplecăm din nou asupra expresiei (8c): În **w**:**w'**-(**x** există). Intervenţia lui **x** este ambiguă; dacă descriem **în w'** faptul că **x** nu există, atunci putem conchide:

(8e) În **w'**: **w'**(∃**x**)-(**x** există)

care este falsă. Aşadar, şi (8e) ar fi trebuit să fie falsă. Dar dacă descriem acelaşi fapt **despre w'**, obţinem (8a): În **w**: (∃**x**)**w'**-(**x** există) - care nu e obligatoriu falsă pentru unele lumi posibile. La fel

(8d) În **w**: **w'**(∀**x**)((**x** există) şi -(**y** există))

e contradictorie dacă ce este sub **w'** e înţeles ca descriind **în w'** anumite fapte; dar dacă **y** e descris relativ la **w**, (8d) spune că în **w'** nu există toate obiectele din **w** - ceea ce este întru totul posibil.

Totuşi, cu aceasta nu am dat încă soluţia problemei, pentru că nu am arătat cum, în cadrul semantic construit aici, putem discerne între cele două interpretări. Ca mijloace **formale** avem într-un atare scop? Fie propoziţia:

(8f) În **w**: (∃**z**)**w'**((∀**x**)(**x** există) şi -(**z** există)).

Este limpede că cuantificatorul (∃**z**) priveşte toate obiectele care există în **w**, iar (∀**x**) - toate lucrurile care există în **w'**; de aceea, este posibil ca pentru o lume **w'**, (8f) să fie adevărată. Putem folosi regula semantică numită mai sus - (∃**x**)(**x** are **P**) e adevărată în **w** dacă şi numai dacă pentru un oarecare **y** e adevărat în **w** că **y** are **P** - pentru a conchide că (8f) e adevărată numai dacă e adevărată (8d)? Da - dacă susţinem (**informal**) că **y** trebuie luat ca descris relativ la **w**, nu la **w'**.

Ipoteza mea este însă următoarea: faptele (că **x** există sau nu, că **x** are **P** sau nu etc.) apar altfel din perspectiva diferitelor lumi posibile. Ceea ce noi descriem, din **w**, ca fiind în **w'** că -(**y** există) trebuie descris altfel în **w'**. În **w**, noi zicem că în **w'** există **y**, bineînţeles înţelegînd că **y** este unul din obiectele din **w**. Dar cum zicem noi acelaşi lucru în **w'**? Spunem: **w'w'**-(**y** există) (adică: **y** este un lucru care nu există în **w'**). Această traducere devine mai uşor de priceput, dacă vedem că ea este, de fapt, aplicarea la **w'** a propoziţiei "**y** este un lucru care nu există"[53]. Aşadar, faptul care din perspectiva lui **w** este acela că, în **w'**, **y** nu există, devine, în **w'**, faptul că **y** este un lucru care nu există.

Prin urmare, regula noastră semantică, dacă e aplicată lui (8f), va avea forma: (8f) e adevărată dacă şi numai dacă e adevărată propoziţia:

(8g) În **w**: **w'**(∀**x**)((**x** există) şi **w'w'**-(**y** există))

În general, ea va avea forma:

---

[53] Şi care, formal, este (8b).

(R) În w: (∃x)w'(x are **P**) dacă şi numai dacă în w: pentru un anumit y, w'w'(y are **P**).

Ceea ce am realizat aici este, de fapt, o definire a cuantificatorului posibilist relativ la o lume w' în funcţie de cuantificatorul actualist corespunzător. Într-adevăr, avem (în w): (∃x)w'(x are **P**) dacă şi numai dacă w'(∃x)w'(x are **P**). Aşadar, din: în w, w'(x are **P**) putem conchide că în w, w'(∃x)(x are **P**), dar nu şi: în w, (∃x)w'(x are **P**) Pe de altă parte, din: în w, w'w'(x are **P**) putem trage concluzia[54] în w, w'(∃x)w'(x are **P**)

Cu aceasta, aproape că am încheiat discutarea existenţei în ipostaza sa de **predicat alături de celelalte predicate**. Mai este totuşi o problemă: am reconstruit deosebirea **despre/în**; însă aceasta era folositoare lui Plantinga în chestiunea "actualismului serios". Ca poziţie filosofică, actualismul serios pune existenţa de-o parte faţă de celelalte predicate. El susţine că un obiect nu poate avea nici o proprietate dacă nu există; dacă x are **P**, atunci x există. Dar dacă nu există, el nu are nici o proprietate, nici măcar pe cea a non-existenţei. Pentru că, dacă ar avea-o, atunci - potrivit principiului că x are **P** numai dacă x există, ar decurge că x există, deşi nu există: contradicţie. Formal, putem scrie principiul actualismului serios astfel:

(as) (∀x)(dacă x are **P**, atunci x există), pentru orice **P**.

Plantinga, aşa cum am văzut, încearcă să rezolve dificultatea cu proprietatea non-existenţei apelînd la deosebirea **despre/în** şi menţinînd astfel, mai departe, actualismul serios. Cred însă că această poziţie filosofică nu este corectă; ea se reazimă pe un rol aparte atribuit existenţei. Să încercăm, de aceea, să interpretăm mai atent pe (as). Să presupunem că avem

(as.1) În w: w'(∀x)(dacă x are **P**, atunci x există).

În w', (∀x) este actualist, şi deci (as.1), e trivial adevărat. Acum să presupunem că **P** este non-existenţa. Aici există totuşi o dificultate. Pentru a înlocui pe **P** cu non-existenţa, înseamnă că trebuie să fi cuantificat asupra lui **P**. Că e aşa se observă din formularea lui (as). Numai că acest cuantificator nu este actualist în raport cu w', ci posibilist. Prin urmare, cînd descriem proprietăţile, vorbim din perspectiva lui w. Avem, prin urmare:

(as.2) În w: (∀**P**)w'(∀x) (dacă x are **P**, atunci x există).

(Instanţiind, obţinem, ţinînd cont de cele dovedite mai devreme:

(as.3) În w: w'(∀x)(dacă w'(x are non-existenţă), atunci x există).

Dacă am vorbi dinspre w, am zice: în orice lume w', dacă un obiect nu există, atunci există; şi am privi totuşi la această afirmaţie fără teamă că ne duce în contradicţie. Principiul (as.3) evidenţiază cu limpezime acest lucru: între faptul că w' spune despre w' că în ea x nu există şi faptul că în w' obiectul x există nu are cum să se constituie contradicţia[55]. Dar dacă e aşa, atunci putem admite că obiectul x poate avea o proprietate (cea a non-existenţei) fără să existe. Actualismul serios nu e aşadar revendicat în cadrele semantice apărate aici. Morala care îmi pare că rezultă e

---

[54] De asemenea, să notăm că vom avea şi: (în w) din (∃x)w'(x are P) putem conchide că w'w'(y are P), iar din w'(∀x)(x are P) - că w'(y are P).

[55] Plantinga simţea nevoia să deosebească între -(x există) şi x are non-existenţa; aici nu e necesar să procedăm aşa.

următoarea: nu trebuie să privilegiem existenţa în raport cu celelalte predicate; ea stă alături de ele.

Atenţie: ceea ce vreau să afirm nu este că principiul (as) este fals (căci, formulat pentru fiecare **P** în parte - deci dacă nu s-ar fi cuantificat peste predicate - el nu spune decît că existenţa este cel mai larg predicat); ce vreau să afirm este că principiul (as) nu susţine poziţia actualismului serios, că un obiect nu are nici un predicat în lumile în care nu există.

Notă. Fără a spune explicit, în discuţiile anterioare - în cercetarea distincţiei în/despre o lume, a cerinţelor puse asupra clasei tuturor lumilor posibile admise, etc. - am apelat la un principiu filosofic adînc, pe care A.O. Lovejoy, în celebra sa carte **The Great Chain of Being**[56], l-a numit **principiul plenitudinii**. Prima expresie a principiului se găseşte, după Lovejoy, în dialogul **Timeu**, al lui Platon; acolo se susţine că demiurgul, fiind bun, lipsit de gelozie, vrea ca lumea sensibilă - modelată după cea inteligibilă - să-i semene cît mai mult şi, deci, să nu-i lipsească nimic; dar dacă lumii nu îi lipseşte nimic, înseamnă că în ea sînt realizate toate posibilităţile; oricărei idei îi corespunde un obiect sensibil; orice formă posibilă are un corespondent real. În această realizare a tuturor posibilităţilor stă funcţionarea principiului plenitudinii. Lovejoy arată că de aici decurge, aşa cum a conchis explicit Plotin, că în creativitatea sa. Unul atinge limitele posibilului; nimic nu poate fi exclus de la a exista, deci de la a participa mai mult sau mai puţin (potrivit poziţiei pe care o are marele în lanţ al Fiinţei) la natura Binelui (**Eneada** IV, 8, cap. 6).

Istoria principiului cuprinde teza lui Thoma d'Aquino că Dumnezeu doreşte multiplicitatrea lucrurilor în tot aceeaşi măsură în care doreşte propria-i perfecţiune; ideea lui Giordano Bruno de pluralitate a lumilor (care asigură împlinirea tuturor posibilităţilor); teza lui Spinoza că toate ideile lui Dumnezeu trebuie să fie realizate, concepţia lui Leibniz potrivit căreia orice posibilitate are un impuls (**conatus**) către realitate, singura constrîngere fiind cea de compatibilitate reciprocă (composibilitate) etc. Principiul raţiunii suficiente e cel care fundamentează acest univers împlinit. Un loc aparte merită concepţia lui Kant. În **Critica raţiunii pure**[57] el construieşte principiul plenitudinii ca o Idee a raţiunii, avînd o folosire nu constitutivă, ci regulativă. "Raţiunea nu se raportează niciodată direct la un obiect, ci numai la intelect şi, prin el, la propria ei folosire empirică, deci nu **creează concepte** (de obiecte), ci numai le **ordonează** şi le dă acea unitate pe care ele o pot avea în cea mai mare extindere posibilă a lor". Folosirea regulativă a ideilor transcendentale stă în aceea că ele îndreaptă intelectul către un anumit scop, conferind conceptelor cea mai mare unitate, împreună cu cea mai mare extindere; chiar şi cînd nu pornesc de la realitate, ideile raţiunii asigură sistematicul cunoaşterii.

Principiul plenitudinii este reconstruit de Kant ca Idee a raţiunii, ca **legea specificării**: în pofida grupării lucrurilor într-un acelaşi gen[58], este cerută o diversitate de specii şi

---

[56] A.O. Lovejoy, **The Great Chain of Being**, Harper, New York, 1960.

[57] I. Kant, **Critica raţiunii pure**, pp.506-507.

[58] Aici funcţionează ceea ce Kant numeşte "principiul omogenităţii", care permite reducerea speciilor la un număr redus de genuri. Cf. şi principiul scolastic al lui Occam: **entia praeter necessitatem non esse multiplicanda** (entităţile nu trebuie multiplicate mai mult decît este necesar).

subspecii; "şi cum nu există nici o specie care să nu aibă la rîndul ei o sferă...raţiunea cere, în toată întinderea ei, ca nici o specie să nu fie considerată în sine ca ultima, căci cum ea este tot un concept care nu conţine în sine decît ceea ce este comun unor lucruri diverse... el trebuie să cuprindă sub el mereu alte concepte, adică subspecii. Această lege a specificării ar putea fi exprimată astfel: **entium varietas non temere esse minuendas**" (varietatea lucrurilor nu trebuie minimalizată) (p.513). Fiind un ideal al raţiunii, legea specificării nu poate fi împrumutată din experienţă, căci specificarea empirică nu merge mai departe de multiplicitatea observabilă. Dar, ca principiu al raţiunii, ea împinge raţiunea "să caute mereu această diversitate şi să o presupună neîncetat, chiar dacă nu se dezvăluie simţurilor". (A se vedea şi pp.519-520), unde Kant ia în discuţie "faimoasa lege a scării continui a creaturilor", evidenţiindu-i caracterul de principiu regulativ, de "metodă de a căuta ordine în natură", care, "ca atare, merge mult spre departe pentru ca existenţa şi observaţia să-i poate fi adecvate".)

În raport cu principiul plenitudinii, poziţia actualistului şi posibilistului ar putea fi caracterizate în felul următor: potrivit actualistului, lumea actuală satisface acest principiu; lumea actuală e într-atît de bogată încît să conţină în ea toate lumile posibile, să asigure împlinirea tuturor posibilităţilor. Posibilistul respinge acest principiu; dar îl preia relativ la clasa **H** a tuturor lumilor posibile. Într-adevăr, orice posibilitate e împlinită în **H** - în sensul că în ea există o lume în care e împlinită acea posibilitate.

Poziţia susţinută în lucrarea de faţă poate fi caracterizată, pe de o parte, ca actualistă: aceasta în sensul că se acceptă că lumea actuală satisface **principiul plenitudinii.** Dar, pe de altă parte, lucrul acesta se face nu efectiv, ci numai regulativ. Lumea actuală nu se bucură de plenitudine, ci de plenitudine **potenţială.** (A se vedea, în strînsă legătură cu acele susţineri, interpretarea dată în paragraful următor raportului actual - posibil, în prelungirea ideilor lui M. Vulcănescu şi C. Noica).

g) Existenţa ca predicat transcendental

Ziceam mai sus că existenţa este un predicat la fel ca celelalte, care stă alături de ele; şi totuşi, ea este privilegiată. Al doilea aspect implicat în faptul că ea este **reflexivă** atrage atenţia că existenţa dă seamă de toate celelalte predicate. În ce sens se întîmplă aşa? Şi de ce răspunsul dat contează ca relevant din punct de vedere logic, spre deosebire de un răspuns ca: existenţa a privilegiată logic pentru că e cel mai larg predicat (pentru că, deci, principiul (as) este adevărat)? Simplu zis, răspunsul e următorul: pentru că existenţa e, în acelaşi timp, un predicat **transcendental**; ea pune lucrul în întreaga lui globalitate în raport cu lumile posibile; afirmînd că un obiect există, nu leg obiectul de un predicat anume, ci afirm obiectul împreună cu **toate** predicatele lui. Prin afirmarea existenţei unui obiect, acesta este raportat la întreaga posibilitate; existenţa exprimă raportul obiectului cu **lumea.** Aceasta, cum se ştie, este poziţia lui Kant[59]; şi ştim că ea a fost corelată cu teza că existenţa nu e un predicat.

Însă aici vreau să susţin că teza că existenţa e un predicat transcendental poate fi înţeleasă ca exprimînd o trăsătură logică a predicatului existenţei[60]. Am avut, de

---

[59] **Critica raţiunii pure,** pp. 475-481.

[60] Desigur, mai jos nu voi urmări să realizez o cercetare a punctului de vedere a lui Kant, ci să urmăresc unde duce sugestia kantiană, raportată la cadrul semantic conturat aici.

asemenea, ocazia să menţionez că aceeaşi teză era interpretată de Plantinga - în opoziţie cu linia Frege-Russell (= existenţa nu e un predicat al obiectelor) - în sensul că: 1) Kant formulează o poziţie actualistă; 2) existenţa este o proprietate de un tip particular, anume necesară a obiectelor. Ambele susţineri - actualismul şi caracterul necesar al existenţei - au fost revendicate aici. Punctul de vedere pe care îl formulează Plantinga sugerează un lucru foarte important: că de felul în care înţelegem existenţa depinde poziţia pe care o adoptăm în privinţa ideii de actualitate. Actualismul lui Kant, zice Plantinga, stă în aceea că, întrucît existenţa nu adaugă nimic conceptului unui obiect, nu există obiecte doar posibile; de aceea singurii cuantificatori admişi sînt cei actualişti. Că este cel mai larg predicat - aceasta încă nu-i o caracteristică **logică** a existenţei; dar că impune un anumit tip de cuantificatori - e astfel.

Dacă am rămîne însă numai aici, cred, nu am reuşi să desluşim pe deplin semnificaţia logică a existenţei. Pentru a arăta în ce constă caracterul ei transcendental, să pornim tot de la ideea de cuantificare. Aceasta este actualistă, am văzut; dar putem construi şi ideea de cuantificare posibilistă. Problema noastră este atunci următoarea: este cuantificarea posibilistă legată de ideea de existenţă? Pentru a spune că un obiect anumit **y** nu există într-o lume **w**, trebuie să apelăm la fapte modale: trebuie să zicem că o lume **w'** (anume chiar **w**) afirmă că în **w** nu există acest obiect **y**. Cu alte cuvinte, afirmaţiile de non-existenţă se fac **din afara** lumii respective. (Desigur, motivul pentru care trebuie să procedăm aşa e acela că existenţa e un predicat atît de larg încît domeniul entităţilor care îl satisfac coincide cu domeniul cuantificatorului. Dar abia acum trebuie să tragem concluziile logice). Putem cerceta mai bine chestiunea dacă revenim la unele exemple considerate mai devreme. Fie din nou:

(5a) În **w** e adevărat că **w'**(Pegas este un cal cu aripi).

Am formulat mai devreme întrebarea dacă se poate conchide de aici că:

(5b) În **w** e adevărat că (∃**x**)(**x** = Pegas şi **w'**(**x** este un cal cu aripi)).

În mod obişnuit, acceptăm că dacă Pegas nu există, atunci nu există nici un astfel de **x** despre care să afirmăm că este identic cu Pegas. Din (5a) nu putem conchide deci decît că:

(5c) În **w** e adevărat că **w'**(∃**x**)(**x** e un cal cu aripi)

(nu însă şi (5b). Dar să luăm în discuţie următoarea aserţiune:

(5d) În **w**: Pegas este un cal cu aripi, dar nu există.

Partea a doua a lui (5d), că Pegas nu există, ştim să o formalizăm, conform cu (9). Avem deci:

(5d.1) În **w**: **w**-(Pegas există).

Care este însă sensul afirmaţiei în **w** că Pegas e un cal cu aripi, atîta vreme cît acesta nu există în **w**? Putem afirma ceva în **w** despre ceva care nu există în **w**? (Iar dacă afirmăm ceva despre Pegas, nu înseamnă că i-am acordat un anumit statut ontic?) Desigur, există mai multe căi de a formula o soluţie acestor dificultăţi. Am putea, mai întîi, să procedăm în maniera lui Quine: să tratăm termenul "Pegas" ca un predicat de forma "pegasizează". Atunci, prima parte a lui (5d) devine:

(5d.2) În w:(∀x)(x pegasizează dacă şi numai dacă x e un cal cu aripi)[61].

Calea lui Quine este de a elimina toţi termenii singulari. Dar este nevoie de această strategie **radicală**? Raţionamentul desfăşurat aici relativ la expresia (5d) se poate aplica şi cazului (3.1), în care intervine nu un nume propriu, ci o descripţie. Ceea ce vreau să argumentez este însă că nu e nevoie să realizăm analize ale expresiilor de forma lui (5d) sau (3.1) care să ceară eliminarea numelor proprii sau a descripţiilor definite. Dacă am solicita aşa ceva, am concede şi că existenţa trebuie să joace un rol de fundament în teoriile referinţei - ceea ce nu cred că e nevoie să se facă.

O altă cale este aceea de a considera că avem a face aici de fapt cu determinarea sensului expresiei "Pegas". Aşadar, ceea ce afirmăm ar fi că: (în w) termenul "Pegas" înseamnă "cal cu aripi". Dar ce înseamnă acest "înseamnă"? Că sensul lui "Pegas" este acelaşi cu sensul lui "cal cu aripi"? Aici însăşi apar probleme grave: au numele proprii sens? Ce sînt sensurile? Care sînt condiţiile lor de identitate? etc.

Una din sarcinile pe care şi le-a asumat semantica modală a fost aceea dea analiza noţiunea de sens al unei expresii denotative, precum "Socrate", "autorul lui **Lysis**", "Pegas" sau "regele de astăzi al Franţei" în termeni de lumi posibile. Ideea a fost următoarea: fiecărei astfel de expresii îi corespunde o denotaţie în orice lume posibilă. Bunăoară, unei descripţii precum "autorul lui **Lysis**" îi corespunde în lumea actuală Platon; în alte lumi s-ar putea să-i corespundă doi oameni[62] sau niciunul[63]. Două expresii denotative au acelaşi sens dacă au aceeaşi denotaţie în orice lume posibilă.

Ceea ce aduce însă nou semantica formulată aici este că putem face ca aceste condiţii despre ce înseamnă că un termen are un anumit sens să fie tratate ca fapte modale, care pot fi reprezentate cu ajutorul unor propoziţii care vor fi adevărate sau false în lumea actuală. Atunci, în w vom avea, să zicem: w-(∃x)(x = Pegas); w'(∃x)(∀y)(y = Pegas ≡ x = y) w", etc. pentru fiecare lume posibilă din w. La fel, vom avea diverse propoziţii (în w) care descriu modal denotaţia expresiei "autorul lui **Lysis**" ori a expresiei "cal cu aripi" etc. la diferitele lumi posibile. Sensul unei expresii diferă de al alteia dacă există o lume posibilă în care denotaţiile lor diferă. Să numim sensul expresiei "**X**" ansamblul condiţiilor care specifică, pentru fiecare lume posibilă, denotaţia lui "**X**" în acea lume.

Acum, cînd zic în lumea actuală w, în care Pegas nu există, că Pegas este un cal cu aripi, nu spun numai că, pentru orice x, dacă x = Pegas, atunci x este cal cu aripi; această condiţie este adevărată pentru orice x, pentru că de fiecare dată atît antecedentul cît şi consecventul ei sînt false. Dacă ar fi aşa, atunci nu am avea cum să deosebim între această propoziţie şi propoziţia "Pegas este o vacă purpurie", căci şi "x e o vacă purpurie" e falsă în w, pentru orice x. Totuşi, propoziţiile "Pegas este o vacă purpurie" şi "Pegas este un cal cu aripi" diferă între ele, şi aceasta pentru că, zicem noi, "vacă purpurie" şi "cal cu aripi" nu înseamnă acelaşi lucru. Dar pentru a zice aşa ceva, trebuie să putem afirma că denotaţiile celor două expresii diferă în cazul cel puţin unei

---

[61] Aici trebuie să modificăm şi pe (5d.1), în sensul de a trata pe "Pegas" ca o descripţie. Nu intru în amănunte, însă este evident că aici apare problema raportului dintre teoria descripţiilor şi a existenţei; cea a felului cum interpretăm negaţia etc.

[62] Atunci îi corespunde în acea lume drept denotaţie perechea celor doi oameni.

[63] Denotaţia sa în acea lume va fi mulţimea vidă (sau un obiect arbitrar ales din acea lume).

lumi posibile; adică: (∃w')w'(∃x)(x este vacă purpurie şi nu este cal cu aripi, sau x este cal cu aripi şi nu este vacă purpurie)). Aceeaşi discuţie trebuie să o realizăm şi în privinţa lui Pegas: de ce diferă propoziţiile "Pegas e un cal cu aripi" şi "Cerber e un cal cu aripi"? - din acelaşi motiv, că avem la dispoziţie (= în w) denotaţiile lui "Cerber" şi "Pegas" în toate lumile posibile şi, comparîndu-le, observăm că ele diferă în cel puţin un caz.

Dar, pentru a şti dacă această condiţie este adevărată sau nu, trebuie să putem inspecta **toate** lumile din w. Într-un sens, deci, trebuie să le avem pe toate ca date.

Putem să revenim acum la expresia (5d.1). De ce atunci cînd afirmăm în w că w-(Pegas există), ceea ce afirmăm este despre Pegas şi nu despre Cerber? Şi tot aşa, cînd afirmăm în w că w(Socrate există), ce ne face să fim convinşi că asertăm existenţa lui Socrate şi nu pe a lui Platon? Răspunsul meu este că în aceste afirmaţii de existenţă este adus ca dat întreg **sensul** expresiilor "Pegas" ori "Socrate" (şi la fel s-ar fi întîmplat lucrurile dacă în loc de nume propriii aveam în vedere descripţii ori nume comune). Teza lui Kant, că "există" este un predicat transcendetal (în sensul că atunci cînd zicem despre ceva că există,. punem acel ceva împreună cu toate proprietăţile lui) a fost reconstruită aici astfel: cînd zicem: "x există", trebuie să dăm întreg sensul lui "x"; trebuie, cu alte cuvinte, să evidenţiem toate faptele modale[64] privitoare la x. Teza lui Kant este deci corectată: cînd zicem că ceva există, punem acel ceva împreună cu toate proprietăţile sale **modale**. Existenţa are prin urmare menirea de a **da** faptele modale privitoare la x, de a strînge într-o colecţie tot ce se întîmplă cu x în orice lume, nu numai în cea relativ la care spunem despre x că există sau nu.

Plantinga a sesizat că existenţa vizează proprietăţile modale ale unui obiect atunci cînd a caracterizat-o ca o proprietate **necesară** a obiectului. În acest sens, sînt pe deplin de acord cu filosoful american.

Un obiect nu ne este dat niciodată numai ca actual[65]; el ne e dat, totodată, împreună cu toate posibilităţile lui. Acesta este motivul pentru care faptul că el există sau nu actual nu este hotărîtor în felul în care funcţionează termenul cu ajutorul căruia îl numim; existenţa denotării nu ţine de **logica** funcţionării unei expresii. Ceea ce ţine de logica funcţionării ei este **sensul** acesteia, adică denotaţia ei în toate lumile posibile, nu doar în cea actuală. Existenţa, ca existenţă actuală, nu este deci suficientă pentru a defini logica funcţionării unei expresii denotative. Voi conchide: **existenţa nu trebuie să joace un rol fundamental în edificarea unei poziţii acceptabile despre ce înseamnă că un termen referă.**

În volumul **Realitate şi practică socială**, pp. 101-102, puneam această concluzie sub prestigiul ipotezei fregeene că intensiunea determină intensiunea - în terminologia de aici: sensul determină denotaţia. Adică, pentru a şti care e denotaţia lui "x" trebuie să

---

[64] Am putea merge şi mai departe, corelînd fiecare fapt model privitor la x cu o proprietate modală a lui x; bunăoară, faptul modal că **în w acesta este comandant de oşti** cu o proprietate modală a lui Socrate - **a fi comandant-de-oşti-în-w'**.

[65] Să notăm şi următorul lucru: privind lucrurile dintr-un unghi de vedere formal, această funcţionare transcendentală a existenţei face posibilă cuantificarea posibilistă. (Repet, ca predicat alături de celelalte, existenţa funda cuantificarea actualistă). Atunci cînd cuantificăm posibilist, de pildă: (∃x)w'(x are P), vorbim **despre** ce se întîmplă în w'. Acel x nu e determinat prin puterile lui w', ci în raport.cu toate celelalte lumi care există în cea funcţionînd drept actuală - w).

ştim ce sens are "x". Dar situaţia descrisă mai sus ar putea fi conceptualizată şi altfel, într-un chip poate mult mai apropiat - cel puţin la nivelul intuiţiilor - de acela în care noi, cei care trăim pe aceste meleaguri, ne izbim de existenţă. De exemplu, lumea aşa cum o vedem este o lume în care posibilul se contopeşte cu existentul, ceea ce este actual apărînd numai ca o parte - şi încă nu cea mai bogată - a existenţei. Dacă deosebim între **faptul** de a fi şi **felul** de a fi, vom zice: existenţa nu se desfăşoară în planul faptului, ci în al felului de a fi. De aceea, ceea ce este în fapt (= actual) are o slabă însemnătate; lumea nu este o lume de prezenţe, ca în clasica metafizică occidentală, ci o lume de lucruri şi fapte care sînt, au fost sau pot fi[66].

Despre ce este nu vorbim pentru că este, ci pentru că **poate** să fie. Lumea nu e tot ceea ce este, aşa cum - de dragul argumentării - am părut a presupune în paginile anterioare -, ci **tot ceea ce poate să fie**; e adevărat, lumea e tot ce există, dar acest "există" are un caracter modal. Acel "poate" care îl caracterizează am văzut că trimite la un fel de a fi regulativ; existenţa nu stă sub semnul posibilităţii în sensul că poate să fie, ci în acela că e iminenţă de actualitate. Cum zicem în româneşte: **stă să fie**; sau, mai bine: existenţa este ceea ce **este să fie**.

Constantin Noica a văzut aici o lucrare a gîndului românesc căreia trebuie să i se facă dreptate. Logica vorbirii noastre despre fiinţă este una modală, zice el. În gîndirea românească fiinţa, nu ar fi, ca la Heidegger, "ceea ce se dezvăluie", ci ceea ce se ascunde sau poate oricînd să se ascundă[67], adică, aş zice, ceea ce este în **iminenţă de actualitate** sau poate oricînd să fie în iminenţă de actualitate. De asemenea, remarcă C. Noica, "ce este curios, în logica aceasta modală a vorbirii noastre, este că ea se poate obţine fără termeni modali, fără "e posibil", "e contingent", "e necesar". Realitatea o dădea verbul a fi; dar tot cu el, cu iscusirile lui, dă posibilitatea, contingenţa, necesitatea. Nu e nevoie să ieşi din a fi spre a exprima toate aspectele gîndirii modale"[68].

Cum reuşeşte verbul nostru a fi în toate acestea? Cînd zicem "este să fie" am arătat deja o primă "iscusire care-l face în stare de aşa ceva: a fi, la noi, se întoarce asupra lui însuşi, cum nu pare a o face în alte limbi şi cugete"[69]; anume, spunem: "este", dar verbul se compune cu el, pentru a da construcţii de forma[70]: era să fie; ar fi să fie; de-ar fi să fie etc. Bunăoară, ceea ce este poate fi slăbit la "posibilitatea deschisă a posibilităţii" - la: ar fi să fie, sau întărită la necesitate, "întruchiparea de maximă tărie" a ceea ce este - la: a fost să fie.

Acea ascundere a fiinţei poate fi acum înţeleasă nu neapărat ca retragere a ei în zone tainice, mistice, ci ca expresie a faptului că toate cele ce sînt, sînt mai mult decît existenţa goală, posibilitatea goală sau fatalitatea[71]; e poate vorba de faptul că ele stau

---

[66] A se vedea, în acest sens, Mircea Vulcănescu, **Dimensiunea românească a existenţei**, în **Izvoare de filosofie**, Bucureşti, 1943. Cf. şi teza lui C. Noica: "nu se poate considera definitoriu pentru fiinţă caracterul de existenţă", în **Cuvînt împreună despre rostirea românească**, Editura Eminescu, 1987, p.46.

[67] C. Noica, **Cuvînt împreună despre rostirea românească**, p.241.

[68] **Idem**, pp.243-244.

[69] **Idem**, p.242.

[70] În **Devenirea între fiinţă**, vol. II, **Tratat de ontologie**, § 21-26, Noica apelează la atari încovoieri asupra sieşi ale lui a fi, pentru a identifica cele şase precarităţi ontologice.

[71] C. Noica, **Cuvînt împreună despre rostirea românească**, p. 244.

sub zona lui este să fie, a existenţei regulative. Prin compunerea cu sine, a fi exprimă toate modulaţiile fiinţei. Între ele, modestă poate, este şi cea pe care am cercetat-o în lucrarea de faţă.

3. Metoda idealului regulativ şi metoda cunoaşterii nestandard

În paragraful anterior am menţionat cîteva dificultăţi teribile care se aştern în faţa încercării de a autofunda teoria lumilor posibile. Pentru a asigura anumite cerinţe, pe care le-am tratat ca intuitive, am sugerat că ideea de lume posibilă trebuie construită la modul regulativ ("lumea posibilă este un ideal regulativ"), nu efectiv. Cred, într-adevăr, că în acest fel se asigură respectarea acelor cerinţe luate acolo ca preliminare. Rămîne însă deschisă chestiunea dacă ele sînt într-atît de constrîngătoare încît să ne conducă la respingerea efectivităţii şi la încercarea de a defini, în ultimă instanţă, cunoaşterea prin condiţia regulativului.

În fond, cerinţa intuitivă pe care o avem în minte şi care a stat în spatele discuţiilor despre "ominştiinţa" lumii actuale, patronînd cu mînă forte demersul, a fost următoarea: cunoaşterea noastră trebuie construită astfel încît să putem da seamă de caracterul ei **intenţionat**, standard. Lumea actuală trebuia să apară ca modelul intenţionat al cunoaşterii noastre, modelul ei standard. Cînd spunem: "Socrate este filosof" şi spunem că această propoziţie e adevărată, noi presupunem, mai întîi, că ceea ce avem în vedere e că propoziţia este actual adevărată, adică adevărată de **lumea actuală.** Am discutat pe larg această chestiune mai sus. Dar noi mai presupunem ceva - iar această supoziţie a fost cu totul ocolită pînă acum. Anume, presupunem că din clasa tuturor lumilor posibile noi sîntem în stare să alegem exact lumea actuală: noi putem spune **care** dintre toate lumile posibile este cea actuală. Şi abia după ce am reuşit să o selectăm exact pe ea, urmează operaţiunea prin care determinăm cînd e adevărată în (sau despre) ea propoziţia "Socrate este filosof". Caracterul standard al cunoaşterii stă în capacitatea noastră de a o raporta la lumea actuală. Lumea actuală este modelul **intenţionat** al cunoaşterii noastre. Chiar dacă celelalte lumi nu erau astfel, lumea actuală trebuia să fie standard. Căci, pînă la urmă, toate se raportau la ea - iar a raporta la ceva nestandard părea să nu mai garanteze în nici un fel putinţa unei aprecieri corecte. Într-adevăr, cînd unitatea de măsură e distorsionată, cum am mai putea măsura corect cu ea? (Cînd, în plus, nici măcar nu cunoaştem **cum** e distorsionată; altfel zis, cînd e imposibil să avansăm proceduri sistematice de eliminare a distorsiunilor în măsurare). Intenţia noastră ne cerea, aşadar, să presupunem că ţinem strîns în braţe cel puţin cîteva trăsături ale modelului standard al lumii şi că, apoi, jonglăm cum vrem, pentru că oricînd ne putem întoarce cu picioarele pe pămîntul pe care se simţim siguri, întrucît este solid, real, şi nu ceţos, himeric.

Probabil însă că o atare intuiţie a noastră nu e prea fericită. Să ne gîndim, bunăoară, la teoria mulţimilor (TM). Aici situaţia se poate descrie astfel. Această teorie are o întreagă colecţie de modele (dacă nu e contradictorie; se pare însă că nu există motive serioase care să conducă la o atare concluzie). Între ele, unele sînt intenţionate, altele nu. În cele intenţionate există mulţimi infinit numărabile, mulţimi infinit nenumărabile etc. În unele neintenţionate, toate mulţimile sînt însă numărabile. De bună

seamă, cînd auzim de aşa ceva, prima noastră reacţie e aceea că nu pot exista modele numărabile ale TM, fiindcă în cadrul ei se poate demonstra că 1) există cel puţin o mulţime infinit numărabilă; 2) teorema lui Cantor - după care cardinalul mulţimii putere a unei mulţimi a mai mare decît cardinalul acelei mulţimi - e valabilă. Atunci, în cadrul TM se poate demonstra din cele două condiţii de mai sus că există cel puţin o mulţime nenumărabilă - şi, deci, că orice model va trebui să dea seamă de acest lucru, adică să fie nenumărabil. Or, acele modele neintenţionate sînt numărabile. Totuşi, atari modele există, iar existenţa lor e garantată de teorema Löwenheim-Skolem.

Trebuie să accentuăm că în aceste modele există mulţimile de care vorbeam mai sus, una infinită numărabilă, iar alături de ea mulţimea ei putere şi; în acelaşi timp, e validă şi teorema lui Cantor. Cum e posibil aşa ceva? După Skolem, lucrul acesta e cu putinţă întrucît noţiunile teoriei mulţimilor sînt "relative": ele nu au un înţeles absolut, care să nu se schimbe chiar dacă noi ne schimbăm atenţia de la un model la altul al acestei teorii. Ce exprimă ele, depinde de modelul pe care îl avem în vedere. "A fi finit", "a fi infinit", "a fi numărabil" - acestea exprimă proprietăţi diferite în diferite modele. Afirmaţia: "Mulţimea **X** este nenumărabilă" are înţelesuri diferite în modele diferite, pentru că faptele pe care le descrie sînt diferite; faptul că **X** e nenumărabilă este într-un model $\mathbf{m}_1$ **un alt fapt** decît faptul că **X** e nenumărabilă într-un alt model $\mathbf{m}_2$.

Acum, a spune că o mulţime **X** e nenumărabilă înseamnă a spune că nu există o bijecţie între **X** şi mulţimea **N** a numerelor naturale. Dacă un model - nestandard - nu conţine decît mulţimi numărabile, înseamnă însă că există o bijecţie **f** între **X** (adică: interpretarea dată lui "**X**" în acel model) şi N. Nu avem aici o contradicţie cu teorema lui Cantor, care e şi ea validă în acel model? După Skolem, nu - dacă observăm că, pentru a apare constradicţia, funcţia **f** trebuie să fie definită în acel model. Or, dacă lucrul acesta nu se întîmplă, atunci totul e în ordine. Iar aşa ceva e posibil dacă - spre a folosi limbajul din lucrarea de faţă - apelăm la **f** cînd vorbim **despre** modelul respectiv, nu **în** model.

Să ne gîndim dacă s-ar putea aplica aici strategia descrisă mai devreme de demolare a distincţiei despre/în. Se poate. Şi anume în felul următor: orice model este o entitate set-teoretică; mai simplu zis, el este - în fond - o mulţime intens structurată. Adică, orice model poate fi descris în termenii TM. Există prin urmare o expresie **A** a TM care spune că **m** este un model al TM. Că **m** este model, lucrul acesta este însă necesar adevărat, potrivit TM: adică, **A** este o teoremă a lui TM, e aşadar validă în orice model **m'** al TM (**m'** poate fi, desigur, chiar **m**). Acum, afirmaţia că **A** e validă în **m'** spune că în interiorul lui **m'** se construieşte, în fond, **m**. Modelul **m** devine un model interior lui **m'**. Interesant e acum, să zicem, următorul caz: **m** este un model nestandard, iar **m'** e unul standard. În toată discuţia care va urma, vom presupune că **m'** funcţionează tot aşa cum funcţionează, în general lumea **actuală**; am putea spune chiar că **m'** este modelul **actual** al TM. În interiorul lui **m'** noi vom putea afirma următorul lucru: mulţimea **X** este nenumărabilă, adică nu există în **m'** vreo bijecţie **f'** între **X** şi **N**. Dar, tot în **m'**, mai afirmăm: mulţimea **X** este numărabilă în **m**. Să fim însă atenţi, căci această afirmaţie (făcută în m') poate fi luată în două sensuri. În primul, avem: în **m'** există o funcţie **f** care pune în bijecţie pe **X** din **m** cu **N**. În al doilea, avem: există o funcţie **f** în **m** care pune în bijecţie pe **X** din **m** cu **N**. Dacă avem în vedere primul sens - deci, cînd în **m'** vorbim **despre m** - atunci afirmaţia este corectă, adevărată în **m'**; dacă însă, potrivit celui de-al doilea sens, vorbim **în m**, afirmaţia este

falsă, căci acel **f** nu există în **m**, ci doar în **m'**[72], ş.a.m.d.

Sper că cititorul şi-a formulat cît de cît - ţinînd cont şi de paragraful anterior - o imagine despre ce se întîmplă. Să ne gîndim însă acum după cum urmează. Noi recunoaştem că în **m** mulţimea **X** e numărabilă, numai că în **m** lucrul acesta nu se poate zice. În mod obişnuit, cînd recunoaştem aşa ceva, nu ne simţim obligaţi să spunem **din ce perspectivă** "recunoaşterem". Într-adevăr, presupunem că e vorba de "punctul de vedere absolut", de ceea ce "realmente" se întîmplă. Cînd zicem: în realitate, **X** e numărabilă, zicem de fapt: în **m** mulţimea **X** apare ca nenumărabilă, deşi potrivit modelului standard **X** este numărabilă.

Dar procedura construirii modelelor interioare ne obligă să interpretăm altfel situaţia. Să începem prin a încerca să vedem ce înseamnă că noi "recunoaştem" că **X** este numărabilă. Cînd, pe de o parte, vorbim **despre m**, facem lucrul aceste **în m'**; cînd, pe de alta, zicem că în realitate **X** este numărabilă, deşi în **m** apare ca nenumărabilă, zicem: **în m'** e adevărat că 1) **X** e numărabilă (= există o funcţie **f** care pune în **m'** în corespondenţă biunivocă pe **X** din **m** cu **N**); 2) nici o funcţie din modelul **m** (construit în **m'**) nu pune în **m'** în corespondenţă biunivocă pe **X** din **m** cu **N**.

Totuşi, mai e ceva din vechea afirmaţie care încă nu a fost recuperat prin reconstrucţia operată aici. Anume, că modelul **m'** este **standard**: numai fiindcă e aşa eram îndrituiţi să spunem că "**în realitate** mulţimea **X** este numărabilă". Or, potrivit reconstrucţiei, **m'** ar putea fi oricare, nu modelul standard.

Întru totul corect. Chestiunea e însă următoarea: acceptînd - în cazul discutat în paragraful anterior - că lumea la care ne raportăm **în ultimă instanţă** este cea **actuală** (cea "standard", cea "intenţionată"), am fost în cele din urmă obligat să admit că lumile posibile - în particular: lumea actuală - sînt nu obiecte, ci **ideale regulative**. Problema e dacă nu cumva am putea să renunţăm dintru început la acestă pretenţie că vorbim despre ce intenţionăm să vorbim, că ne raportăm la lumea actuală sau la modelul standard. Dacă procedăm aşa, adoptăm o altă strategie metodologică: bazată nu pe metoda idealului regulativ, ci pe cea a **cunoaşterii nestandard**. Bunăoară, nu ştim dacă **m'** - "în realitate"! - este nenumărabil. S-ar putea prea bine să fie tot precum **m**. Dar **în m'** nu avem mijloace de a dovedi aşa ceva! Şi de cîte ori am vrea să spunem **despre m'** ceva nu vom putea face acest lucru decît dintr-un alt model - fie acesta **m''** - dar nu din perspectivă absolută. Aşa că dificultatea poate fi ruptă din rădăcină: eliminînd chestiunea "omniştiinţei lumii actuale", ca cerinţă asupra ideii de lume posibilă, ori - analog - chestiunea dacă modelul de referinţă este standard.

Adoptînd cea de-a doua strategie, de bună seamă nu s-ar pierde nici o distincţie, nici un adevăr, nici un concept (căci modelul, fie şi nestandard, le păstrează pe toate). Dar să ne gîndim la exemplul teoriei mulţimilor. Ar decurge că, dacă, de fapt, noi am lucra numai cu mulţimi numărabile, noi am stăpîni totuşi bine nenumărabilul. În plus însă, în acest caz, toate speculaţiile despre ce se află dincolo de numărabil se rezolvă în raport cu acesta[73].

Cum am văzut însă (şi în paragraful de mai sus, şi cînd am amintit concepţia lui

---

[72] Atenţie! Acea funcţie **f** există desigur **în m**; numai că în **m** ea nu pune în corespondenţă bijectivă pe **X** cu **N**.

[73] Pe de altă parte, una dintre cele mai importante concluzii cred că va fi şi următoarea: logica $L_{\omega\omega}$ (logica de ordinul întîi) e suficientă pentru a discuta toate aceste chestiuni.

Skolem), renunțarea la metoda idealului regulativ impune acceptarea relativității faptelor. Noi voi insista aici asupra acestui lucru - care cred că merită totuși o deosebită atenție. Oricum, principala concluzie pe care vreau să o scot în evidență e că opoziția dintre cele două metode de cunoaștere - a idealului regulativ și a cunoașterii nestandard - revine la cea dintre **fapte modale** și **relativitatea faptelor**[74].

Skolem), renunţarea la metoda idealului regulativ impune acceptarea relativităţii faptelor. Noi voi insista aici asupra acestui lucru - care cred că merită totuşi o deosebită atenţie. Oricum, principala concluzie pe care vreau să o scot în evidenţă e că opoziţia dintre cele două metode de cunoaştere - a idealului regulativ şi a cunoaşterii nestandard - revine la cea dintre **fapte modale şi relativitatea faptelor**[74].

[74] **Realitate şi practică socială**, pp. 117-119.

Încheiere

VALIDITATEA ARGUMENTULUI ONTOLOGIC

Cînd se apleacă asupra argumentului ontologic, cercetătorul, după cum am văzut, constată că acesta e mai degrabă un ghem de probleme - adînci şi tulburătoare. Mai este însă şi altceva care, de asemenea, poate fi constatat cu uşurinţă. În oricare din formele pe care le-am amintit pînă acum, argumentul vizează un Dumnezeu care, totuşi, nu este în chip esenţial Dumnezeul creştinilor. Argumentul se adresează oricărui om care crede într-un Dumnezeu unic - fie acesta imanent, fie transcendent (în primul caz, "există" trebuind să fie construit, bunăoară în jargonul teoriei lumilor posibile, ca: "există în lumea actuală"; în al doilea caz, "există" va fi conexat cu o condiţie **despre** lumea actuală).

În variantele sale pe care le-am amintit pînă acum, argumentul ontologic nu poate fi adus la condiţia validităţii. Singura speranţă cred că se află în invocarea structurilor reflexive. Merită, de aceea, ca o atare cărare să fie cel puţin încercată. Va fi uşor să se observe că, mergînd pe calea indicată, argumentul ontologic va trebui să poarte în chip esenţial asupra Logosului întrupat, asupra lui Hristos. Dar ce dovedeşte el în mod precis, abia după ce-l vom fi formulat vom putea spune cu deplină siguranţă.

În varianta argumentului ontologic pe care o propun, trebuie pornit de la două premise:

(1) Există ceva în intelect astfel încît nimic mai mare decît el nu poate fi conceput.

(2) Orice există în intelect ar fi mai mare dacă ar exista şi actual decît dacă nu ar exista actual.

Iar concluzia dorită e următoarea:

(3) Actual există ceva astfel încît nimic mai mare decît el nu poate fi conceput.

Strădania mea, pe parcursul întregii lucrări, a urmărit să facă acceptabilă ideea că în cele două premise, în concluzie, în drumul de la premise la concluzie se află ascunse presupoziţii multe şi grave. Ar fi în van încercarea de a desfăşura argumentul punînd la lucru intuiţiile noastre logice. De ce? Bunăoară, am putea proceda astfel. Plecînd de la cele două premise, conchidem:

(4) Dacă acel ceva astfel încît nimic mai mare decît el nu poate fi conceput există în intelect, dar nu şi actual, atunci el nu este cel mai mare.

Şi mai departe:

(5) Acel ceva decît care nimic mai mare nu poate fi conceput există şi actual. (din (1) şi (4))

De aici concluzia:

(3) Actual există ceva astfel încît nimic mai mare decît el nu poate fi conceput.

Părerea mea este că argumentul care pleacă de la (1) şi (2) şi care, trecînd prin paşii intermediari (4) şi (5), sfîrşeşte cu concluzia (6), este corect. Dar, evident, o atare părere nu va putea conta prea mult în acceptarea sau respingerea lui. Căci, într-un mod îndreptăţit, se va cere să se indice **motivele** - şi anume, motivele **logico-semantice** -

pentru care iau drept corect argumentul. Cum pot să **justific** corectitudinea acestuia? Nu ştiu decît o singură cale de a oferi atari motive, justificări, explicaţii: aceea de a produce o reconstrucţie, în cadre teoretice bine puse la punct, a premiselor, concluziei, a trecerilor de la premise la concluzie. Atunci, corectitudinea argumentului se varsă în altceva: în întemeierea acelor cadre teoretice şi în validitatea reconstrucţiei, în acele cadre, a argumentului.

Cititorului care a urmărit cu atenţie paragraful **Perihoreza lumilor posibile** cred că îi este limpede că, într-o atare reconstrucţie, eu mă voi replica asupra semanticii reflexive, schiţate în acel paragraf al lucrării. Pe soliditatea ei se sprijină, aproape în întregime, versiunea dată argumentului ontologic. Aproape în întregime, fiindcă, aşa cum vom vedea, mai sînt şi alte ipoteze care trebuie făcute dacă vrem să redăm ca valid argumentul.

Cu aceasta, să trecem propriu-zis la reconstrucţia promisă. Prima chestiune priveşte ideea anselmiană de **mărime**. Putem să plecăm fie de la o relaţie: ceva este mai mare anselmian decît altceva, fie de la o proprietate: ceva are mărime anselmiană maximă. În continuare, voi prefera cea de-a doua alternativă. Voi scrie **M**( ) pentru: (ceva) are mărime anselmiană maximă (adică: e astfel încît nimic mai mare decît el nu poate fi conceput). Această proprietate, de bună seamă, este cu totul specială. Caracterul ei special constă, mai întîi, în aceea că este mai **tare** decît orice altă perfecţiune: mai tare decît omniştiinţa, atotputernicia, deplina bunătate, ba chiar decît existenţa; căci, după Anselm, argumentul ontologic tocmai aceasta probează: că mărimea abnselmiană implică, atrage după sine existenţa. Aşadar, avem:

(A) Dacă ceva are mărime anselmiană maximă, atunci este atotştiutor, atotputernic, pe deplin bun etc.

În al doilea rînd, mărimea anselmiană maximă **nu poate** caracteriza decît **cel mult** o entitate. Aceasta ar însemna că: 1) dacă într-o lume ceva are mărime anselmiană maximă, atunci este unic; 2) dacă într-o lume ceva are mărime anselmiană maximă, atunci în mod necesar are această trăsătură. Desigur, rămîne să se caracterizeze în chip mai precis ce înseamnă expresia "în mod necesar", folosită mai sus. Oricum, cred că se observă uşor că "**M**" trebuie luată ca o proprietate modală.

Acum trebuie precizat cu ce poate fi umplut locul gol din "**M** ( )". Neîndoielnic, cu o expresie care să stea pentru un **obiect**. În variantele prezentate mai devreme ale argumentului, de aici se conchide însă către ceva mai tare. Anume, acel obiect era prea mult tratat după calapodul obiectelor triviale: existenţa lui era luată ca existenţă într-o lume; existenţa lui actuală - ca existenţă în lumea actuală. Că nu e aşa, trebuie însă cu deosebire să subliniem. Atunci cînd era tratat ca un simplu obiect, lui Dumnezeu **nu i se putea** acorda şi un alt statut: semanticile modale folosite nu puteau decît să-l gîndească precum un obiect alături de celelalte obiecte. Natura sa de demiurg nu avea cum să fie captată (nici măcar prin intermediul mărimii anselmiene maxime: chiar dacă numai şi numai Dumnezeu o satisfăcea, ea nu era luată decît ca o simplă proprietate esenţială - haecceitate - care, în fond, nu diferea de orice altă haecceitate, a lui Socrate, bunăoară). Dar atunci - lucrul acesta este hotărîtor! - Dumnezeu nu mai putea fi decît un obiect precum toate celelalte; cînd se proba că există în lumea actuală, nu era vorba de faptul că Logosul s-a întrupat: nu, era vorba de existenţa actuală a unui obiect, pentru care aici întruparea şi nici faptul de a fi Logos nu însemnau, potrivit caracterizării ce-i revenea în cadrele semantice la care se apela, **nimic**.

Cum sé poate renunţa la acea supoziţie mai tare? Răspuns: apelînd la cadre semantice care să-i poată acorda acelui obiect un statut reflexiv. Ce structuri logice vor interveni în acest sens? Răspuns: cum am văzut în paragraful anterior, avem: 1) funcţia reflexivă a lumii actuale; 2) interiorizarea, transformarea într-un discurs **într**-o lume a oricărui discurs **despre** o lume; şi, în sfîrşit, 3) utilizarea cuantificatorilor (care, cînd sînt folosiţi pentru a construi descripţii - cum e şi cazul nostru - privesc un singur obiect) de tip actualist şi de tip posibilist. Dar, care sînt proprietăţile reflexive care îl caracterizează pe acel ceva care are mărime anselmiană maximă? Răspuns: pe de o parte, Dumnezeu este principiu al tuturor celorlalte obiecte, ba chiar al tuturor lumilor posibile. Potrivit lui (A), Dumnezeu este "atotştiutor" (cf. şi caracterizarea făcută în capitolul anterior acestei perfecţiuni); Dumnezeu este principiul care dă integralitate întregului domeniu de discurs. Pe de altă parte însă, deşi tocmai datorită faptului că trebuie să dea seamă de întreg acel domeniu, principiul trebuie să se cristalizeze într-un obiect particular, să se solidifice într-un obiect la fel cu celelalte.

Cu aceste aprecieri preliminare, să trecem acum la reconstrucţia argumentului. Să începem cu prima premisă, (1). Aceasta exprimă o asumpţie de posibilitate: că o fiinţă (= ceva) care are mărime anselmiană maximă este "în intelect", adică e posibilă. Or, a fi posibil se analizează în termeni de lumi posibile.Ca urmare, (1) spune ceva de genul următor:

(1a) Într-o lume posibilă w' ceva are mărime anselmiană maximă.

Dar propoziţia (1a) este ambiguă. Căci nu ne permite să alegem între două reconstrucţii diferite ale susţinerii pe care o face. Anume: dacă (1a) exprimă pe

(1b) $w'(\exists x)M(x)$,pentru un w'

sau pe

(1c) $(\exists x)w'M(x)$, pentru un w'.

În primul caz cuantificatorul este actualist relativ la w'; el priveşte deci ce se întîmplă **în** w' - şi, de asemenea, aşa cum am încercat să argumentez în capitolul anterior, el e folosit pentru a reconstrui existenţa ca predicat, alături de celelalte predicate. În al doilea caz, cuantificatorul este posibilist relativ la w'; el e întrebuinţat pentru a aserta ceva **despre** w' - şi, de asemenea, iarăşi cum am văzut, el permite reconstruirea existenţei ca predicat transcendental - deci ca o condiţie a posibilităţii tuturor celorlalte predicate. Acum, de bună seamă că intenţia lui (1) e aceea de a stabili o condiţie pe care ceva trebuie să o satisfacă pentru a exista **actual**. Intenţia lui (1) cred că e, deci, (1c).

Că e aşa se poate susţine şi altfel, anume apelînd la intuiţiile noastre logice modale. Cum ştim, un cuantificator posibilist poartă nu numai asupra a ceea ce este în lumea relativ la care e posibilist, ci şi asupra a ce există în alte lumi; el poate fi utilizat pentru a manevra contextele în care despre ceva se afirmă ceva relativ la două (sau mai multe) lumi posibile. Această ultimă observaţie este de cel mai mare folos. Să vedem cum. La Anselm demonstraţia mergea prin reducere la absurd: se presupunea o ipoteză şi se proba că din ea decurge o contradicţie. Ipoteza respectivă era:

(1') Există ceva în intelect, dar nu şi actual, astfel încît nimic mai mare decît el nu poate fi conceptut.

În termeni de lumi posibile, (1') afirmă că:

(1'a) Într-o lume posibilă w', dar nu şi în cea actuală w ceva are mărime anselmiană maximă.

Propoziţia (1'a) indică faptul că acel ceva trebuie să fie astfel încît privitor la el să vorbim şi **despre** lumea w', şi **despre** cea actuală w. Acel ceva care are mărime anselmiană maximă nu este gîndit în (1'a) ca fiind **în** w'; trebuie să se poată spune privitor la el ceva şi relativ la w, deci el trebuie să satisfacă cerinţa unei cuantificări posibiliste. Or, formularea lui (1) a fost făcută astfel încît să permită o propoziţie de genul lui (1'). Însă atunci, dacă vrem să alegem între (1b) şi (1c), preferinţa va trebui să se îndrepte către (1c). Aşadar, ca reconstrucţie a premisei (1), am avea pe (1c). Să acceptăm pentru moment acest lucru.

Să trecem la concluzie: propoziţia (3) zice că, actual, există ceva care are mărime anselmiană maximă. Dar şi aici pare să planeze ambiguitatea; căci va trebui să alegem între două reconstrucţii diferite, anume:

(3a) $w(\exists x)M(x)$

şi

(3b) $(\exists x)wM(x)$

La prima vedere, preferinţa s-ar cuveni să se îndrepte către (3b), care este un analog al lui (1c). Şi, într-adevăr, s-ar părea că şi (3) trebuie să poată suporta o propoziţie de felul lui (1'), ceva de genul:

(3') Acel ceva care e astfel încît nimic mai mare decît el nu poate fi conceput nu numai că există în intelect, dar există şi actual.

sau, în termeni de lumi posibile,

(3'a) Ceva care într-o lume w' are mărime anselmiană maximă are mărime anselmiană maximă şi în w.

Nu cred că e însă corectă o atare preferinţă; dar, în acest loc, nu voi expune încă motivele susţinerii mele.

Să trecem acum la cea de-a doua premisă a argumentului - (2). Nu este deloc dificil să ne dăm seama că ea pune cele mai mari probleme în încercarea de a o reconstrui. Într-adevăr, apare mai întîi o chestiune formală: în (2) se compară în privinţa mărimii anselmiene o entitate, luată o dată ca nonexistentă, altă dată ca existentă (actual). Apoi în (2) este invocată expresia "există"; nu cumva e necesar să i se ofere un oarecare tratament, fie eliminînd-o - bunăoară punînd la lucru strategia lui Frege-Russell -, fie acceptînd predicatul "există"?

Pentru a decide într-un fel, să privim mai atent premisa (2). În esenţă, ea spune ceva de felul:

(2a) Dacă ceva nu există, atunci nu are mărime anselmiană maximă.

Această propoziţie este evident logic echivalentă cu:

(2b) Dacă ceva are mărimea anselmiană maximă, atunci există[75].

Dar (2b) este şi ea ambiguă. Şi e aşa pentru că, în termenii teoriei lumilor posibile, ea ne poate spune două lucruri: fie că

(2b.1) Relativ la o lume posibilă w', dacă ceva are mărime anselmiană maximă în w', atunci există în acea lume.

fie, dimpotrivă, că:

(2b.2) Dacă ceva are mărime anselmiană maximă într-o lume w', atunci şi actual are mărime anselmiană maximă.

---

[75] Pentru a obţine pe (2b) din (2a) am folosit contrapoziţia: dacă non-p implică non-q, atunci q implică p.

Dacă am adopta o teorie indexicală a actualităţii, propoziţia (2b.1) ar părea că redă mai bine sensul lui (2b) (şi, ca urmare, al lui (2)); dar, pentru un actualist, (2b.2) ar fi mai indicată ca reconstrucţie (informală încă) a lui (2b). Cum să alegem? Răspunsul e, în fond, simplu: nu e nevoie să alegem; nu (2b.1), nu (2b.2), ci cele două propoziţii **împreună** redau sensul propoziţiei (2). Anume, (2) va fi luată ca însemnînd că, pe de o parte (vezi (2b.1)), ceva nu poate avea relativ la o lume posibilă mărime anselmiană maximă dacă nu există în aceasta şi, pe de altă parte, că ceva (chiar dacă există într-o lume oarecare) nu poate avea mărime anselmiană maximă în acea lume dacă nu există şi actual.

Combinînd această a doua cerinţă cu prima, putem să o reformulăm: ceva care există într-o lume nu poate avea mărime anselmiană maximă în ea dacă nu o are şi actual.

Acum sîntem foarte aproape de reconstrucţia propoziţiilor (2b.1) şi (2b.2). Evident, ambele sînt nişte **implicaţii**. Atît în formularea lui (2b.1), cît şi în expunerea făcută în alineatul anterior, antecedentul acestei propoziţii a fost tratat ca asertînd "relativ la o lume", adică **despre** o lume oarecare, w' să zicem, că o entitate anumită are, despre acea lume, proprietatea mărimii anselmiene maxime. Ca urmare, antecedentul lui (2b.1) va fi ceva de genul:$(\exists x)w'M(x)$. Rămîne de văzut însă cum să reconstruim consecventul lui (2b.1). Aparent, el spune doar că acel **x** de care se vorbea în antecedent există în w'; ca urmare, pentru a formaliza ar trebui să se apeleze la o reconstrucţie a lui "există". Din fericire însă, putem să ne dispensăm de aceasta. Căci, dacă sîntem foarte atenţi, observăm că (2b.1) spune că: dacă **despre w'** putem spune că ceva are mărime anselmiană maximă, **atunci** acel ceva, **care are mărime anselmiană maximă**, există **în w'**. Or, aceasta înseamnă că, propriu-zis, în consecvent nu se asertează simpla existenţă a unui obiect - caz în care realmente ar fi intervenit chestiunile dificile legate de "existenţă" - ci **existenţa unui obiect care e descris într-un fel** (ca avînd mărime anselmiană maximă). Dar acum nu mai interesează cum tratăm existenţa; pentru că nici nu trebuie decît să manevrăm o situaţie în care spunem că ceva, care există în w', are mărime anselmiană maximă. Noi dispunem însă de mijloacele logice potrivite: anume, de cuantificarea de tip actualist. Aşadar, consecventul propoziţiei (2b.1) va putea fi reconstruit ca: $w'(\exists x)M(x)$. Iar întreaga propoziţie (2b.1) va fi atunci redată, în termeni semantici, prin

(2c.1) Dacă $(\exists x)w'M(x)$, atunci $w'(\exists x)M(x)$.

Trecînd acum la (2b.2), vom profita din plin de cele zise mai sus privitor la sora ei (2b.1). Şi, fără mari dificultăţi, vom conchide aici că atît în antecedent, cît şi în consecvent, pe acel ceva care are **M** îl privim într-un chip **actualist**; avem în vedere ce se întîmplă o dată **într-o** lume w', altă dată **într-o** altă lume, cea actuală - w. Deci, reconstrucţia lui (2b.2) va fi:

(2c.2) Dacă $w'(\exists x)M(x)$, atunci $w(\exists x)M(x)$.

Din cele zise pînă în momentul de faţă, ar urma că argumentul ontologic pleacă de la trei premise: (1c), (2c.1) şi (2c.2). În linii generale, aşa e. Totuşi, dacă liniamentele sînt date, lipseşte încă ceva, anume precizarea riguroasă a detaliilor. Bunăoară, să ne oprim asupra propoziţiei (2b.2): dacă ceva are mărime anselmiană maximă într-o lume w', atunci şi actual are mărime anselmiană maximă. Vom fi nevoiţi atunci să constatăm un conflict al intenţiilor care au prezidat în formularea ei. Căci, pe de o parte, e limpede

că vrem să vorbim despre ce se întîmplă o dată **în w'**, altă dată **în w**: ca urmare, trebuie să admitem că atît în antecedent cît şi în consecvent utilizăm un cuantificator existenţial actualist. De acest lucru am încercat să dăm seamă prin reconstrucţia oferită lui (2b.2), prin (2c.2) adică. Însă, pe de altă parte, e limpede iarăşi că (2c.2) nu captează o altă intenţie a formulării lui (2b.2): e vorba de faptul că în ambele situaţii, una definită prin lumea w', alta prin lumea w, noi vrem să vorbim despre una şi aceeaşi entitate - cea care are mărime anselmiană maximă. Or, nimic nu pare să garanteze, potrivit lui (2c.2), că şi în w', şi în w aceeaşi entitate se bucură de mărime anselmiană maximă. Într-adevăr, se prea poate ca ceea ce face în w' ca expresia $(\exists x)M(x)$ să fie adevărată, să fie un altceva decît ceea ce face ca aceeaşi expresie să fie adevărată în w.

Aici însă intervin presupoziţiile noastre despre caracteristicile proprietăţii anselmiene. Ziceam mai devreme că mărimea anselmiană maximă 1) atrage după sine orice altă perfecţiune; şi (2) - iar acesta e aspectul important acum - ea nu poate caracteriza decît cel mult o entitate, ceea ce iarăşi înseamnă două lucruri: a) în orice lume, ceea ce are mărime anselmiană maximă e unic; şi b) dacă ceva are proprietatea unicităţii, atunci o are în chip necesar. Să încercăm să caracterizăm mai precis punctul (2). În ce priveşte prima lui parte, lucrurile sînt simple. Avem:

(6a) Pentru orice w',w':$((\exists x)(M(x)\supset(\forall y)(M(y)\supset x=y))$

adică: dacă în w' ceva are mărime anselmiană, maximă, atunci e unic în w'. Partea a doua a punctului (2) pune însă mai multe probleme; într-o primă instanţă, am putea încerca să propunem următoarea reconstrucţie:

(6b) Pentru orice w' şi w'': $(\exists x)(w'M(x)\supset(\forall y)(w''M(y)\supset x = y))$

adică: dacă în w' ceva are mărime anselmiană maximă, atunci dacă în orice altă lume ceva are mărime anselmiană maximă, el e identic cu acesta. Dar păcate însă, propoziţia (6b) nu pare să spună **exact** ceea ce am indicat informal că ea ar spune. Pentru că în (6b) cuantificatorii folosiţi au trebuit să fie posibilişti. Motivul e acela că trebuie să putem vorbi despre acelaşi obiect (x, respectiv y) şi în interiorul lui w' (respectiv w''), bunăoară atunci cînd scriem: $w'M(x)$, dar şi din exteriorul lui w' (respectiv w''), atunci cînd scriem $x = y$ (relaţia aceasta nu este nici în w, nici în w''). Or, în comentariul informal asupra lui (6b) - iar aceasta era şi intenţia avută! - am vorbit (la modul condiţional; lucrul acesta nu contează însă aici) despre faptul că **în w'** şi **în w''** ceva are o anumită proprietate. Pentru a reda o asemenea intenţie, trebuie să utilizăm cuantificatorii actualişti, ceea ce în (6b) nu s-a făcut totuşi.

Există totuşi un truc formal care pare capabil să remedieze această deficienţă a reconstrucţiei (6b). Anume, am putea să utilizăm, atît în ce priveşte lumea w', cît şi în ce priveşte lumea w'', alţi cuantificatori care să fie actualişti. Într-adevăr, (6b) va putea fi înlocuită cu o expresie mai complicată, dar cu care ea nu împărtăşeşte şi nereuşitele:

(6'b) pentru orice w' şi w'': $(\exists x)w'(((\exists x')(x' = x\ .\ M(x')) \supset (\forall y)(w''(\exists y')(y' = y\ .\ M(y')) \supset x = y))$.

Chiar dacă (6'b) ar depăşi dificultatea căreia îi cade pradă (6b), căci cuantificatorii $(\exists x')$ şi $(\exists y')$ sînt actualişti, totuşi şi în legătură cu ea se ridică o întrebare. Anume: ca şi în (6b), se foloseşte relaţia "=". Ce semnificaţie i se poate acorda? Desigur, ea apărea de asemnea în (6a); însă acolo identitatea apărea sub o lume posibilă, w'. Or, cum ştim, logica în interiorul unei lumi se doreşte să fie extensională, să nu pună adică

mai multe probleme decît obişnuita logică de ordinul întîi cu identitate. Dacă ştim să manevrăm identitatea în obişnuita logică de ordinul întîi, atunci vom şti să o manevrăm şi sub o lume oarecare. Însă în (6b) şi (6'b) identitatea dintre **x** şi **y** nu se construieşte într-o lume (fie ea w' sau w''), ci **în afara oricărei lumi**. Atunci însă, care mai e semnificaţia lui "=", a identităţii dintre un obiect **x** şi un altul **y**? În (6'b) expresia **x' = x**, bunăoară, apare **în** interiorul unei lumi w'; logica ei este exact logica extensională, clasică. Dar, tot în (6'b), apare şi expresia **x = y**. Ea nu e construită **într-o** oarecare lume, ci în afara ei şi, ca urmare, pune întreaga problematică a trans-identificării. Aşa cum am încercat să argumentez în capitolul secund al lucrării, chestiunea trans-identificării e, într-un sens, insolubilă.

În paragraful consacrat perihorezei lumilor posibile, am sugerat că, pur şi simplu, calea de a trans-identifica un obiect între două lumi e aceea de a nega existenţa problemei. Desigur, esenţial este să se prrecizeze **cum** se poate disipa acea problemă. În cadrele semanticii reflexivee, răspunsul e acela că trans-identificarea a două obiecte în două lumi posibile (deci: din **afara** fiecărei lumi în parte) se reduce la identificarea a două obiecte **în interiorul** unei aceleiaşi lumi. Şi anume, în cazul nostru: se susţine că ceea ce spune (6'b) se petrece nu în sens absolut (de aici: **x = y** sau **x ≠ y** nu e o relaţie care se întîmplă în chip absolut, în afara oricăror lumi şi care deci implică ideea de trans-identitate), ci **în interiorul** unei anume lumi. De preferinţă, vom lua acea lume ca fiind lumea actuală, w.

Dacă e aşa, atunci potrivit semanticii reflexive expresia (6'b) trebuie luată ca exprimînd ceva **în** w. Aşadar, reconstrucţia căutată a lui (6b) va fi nu (6'b), ci:

(6''b) În w: (6'b).

Cazul propoziţiei (6b) cred că este important pentru că atrage atenţia asupra formei logice corecte, în cadrele semanticii reflexive, a reconstrucţiei care trebuie oferită argumentului: propoziţiile pe care le-am obţinut trebuie, toate, să fie reformulate, astfel încît tot ce afirmă ele să se desfăşoare **în interiorul** unei lumi (= cea actuală).Ca urmare, în loc de (6a) va trebui să avem, de asemenea:

(6'a) În w: (6a).

Acum, argumentul ontologic va fi reconstruit astfel (aici reconstruim şi celelalte expresii cu care lucrăm după calapodul lui (6''b)):

(1'c) În w: $(\exists w')(\exists x)w'M(x)$ (premisă)

(2'c.1) În w: $(\forall w')((\exists x)w'M(x) \supset w'(\exists x)M(x))$ (premisă)

(2'c.2) În w: $(\exists w')w'(\exists x)M(x) \supset (\exists w)w(\exists x)M(x)$ (premisă)

Adiţional, mai avem cel puţin două cerinţe privitoare la natura mărimii anselmiene maxime: (6'a) şi (6''b)[2]. Se pare că ar fi şi altele, îndată ce luăm în seamă principiul (A). Totuşi, mai jos nu voi cerceta acest lucru, fiindcă el cade în afara obiectivului propus aici).

---

[2] E interesant de notat că, potrivit reconstrucţiei făcute aici, pentru ca ceva să aibă mărime anselmiană maximă nu trebuie presupus că acel ceva posedă o existenţă necesară; aceasta, pentru că prin (1'c) se vorbeşte despre o sau unele lumi posibile, iar prin celelalte două premise se fac afirmaţii condiţionale despre ceva care posedă mărime anselmiană maximă. Iar concluzia, fie ea (3a), fie ea (3b), nu asertează altceva decît existenţa a ceva având mărime anselmiană maximă relativ la lumea actuală (fie în ea, fie despre aceasta).

Să vedem acum în ce fel decurge argumentul ontologic, în reconstrucţia dată aci. Avem:

(7) În w: (∃w')w'(∃x)**M**(x) (din (1'c) şi (2'c.1), prin logica predicatelor[3]).

(8) În w: w(∃x)**M**(x) (din (7) şi (2'c.2), prin **modus ponens**)

Argumentul este aşadar **valid**, cu concluzia (3a), reconstruită desigur ca:

(3'a) În w: (3a).

Se observă cu uşurinţă că argumentul **nu** poate fi construit astfel încît să aibă drept concluzie pe (3b), reconstruită desigur ca:

(3'b) În w: (3b).

Rămîn însă încă două probleme. Prima: putem avea încredere în premisele argumentului? A doua: ce spune concluzia? Le voi lua pe rînd. De bună seamă, în ce priveşte prima problemă, greul cade pe consistenţa proprietăţii a avea mărime anselmiană maximă. O cale de a proba aşa ceva este de a construi un model consistent al premiselor. Am putea, bunăoară, să încercăm traducerea lor în limbajul standard al logicii modale.

Fie **X** o propoziţie; vom ţine cont de faptul că o expresie ca (∃w)w**X** poate fi înţeleasă ca spunînd că **X** este posibilă, iar o expresie ca (∀w)w**X** poate fi înţeleasă ca spunînd că **X** e necesară. În capitolul II scriam **NX** pentru: **X** e necesară, şi **MX** pentrui: **X** e posibilă. Pentru a nu se confunda însă operatorul **M** al posibilităţii cu predicatul **M** al mărimii anselmiene, voi scrie □ **X** pentru **X** e necesară, şi ◊**X** pentru : **X** e posibilă. Vom avea atunci:

(1d) (∃**x**)◊**M**(**x**)

(2d.1) □ (∀**x**)**M**(x) ⊃ (∀**x**) □ **M**(**x**)

(2d.2) ◊(∃**x**)**M**(**x**)⊃(∃**x**)**M**(**x**)

Propoziţia (2d.1) este conversa formulei Barcan care, în multe abordări ale logicii modale, e luată ca validă. Aici însă nu se cere ca (2e.1) să fie aşa pentru orice **M**, ci numai pentru unul anume - a avea mărime anselmiană maximă şi deci plauzabilitatea ei este chiar mai mare.

Propoziţia (2d.2) cred că ar putea fi justificată apelînd la caracteristicile modale ale lui **M**, exprimate prin (6b). Dar nu este uşor să traducem propoziţiile de tipul lui (6b) în limbajul standard al logicii modale[4]. Şi, în esenţă, nici una din propoziţiile de tip **d** construite mai sus nu cred că redă corect intenţiile formulărilor de tip **c**, realizate în cadrul semanticii reflexive. Căci, mai întîi, în acest limbaj nu se poate formula cerinţa privind caracterul reflexiv al lumii actuale; apoi nu se pot manevra contexte mai complicate: de pildă, s-ar putea deosebi între (3a) şi (3'a)?

---

[3] Se foloseşte următoarea secvenţă logică: din

(∀x)(f(x)⊃g(x))

decurge

(∃x)f(x)(∃x)g(x)

Acum, cu premisa

(∃x)f(x)

rezultă, prin **modus ponens**, concluzia:

(∃x)g(x).

[4] Am putea propune:

(6'"b)(∃x)(◊M(x)⊃(∀y)(◊M(y)⊃x = y)

Dar nu premisele de tip (2) cred că pun problemele cele mai grave. În situaţia aceasta se află prima premisă - cea de posibilitate. De la Leibniz încoace, în toate formulările modale ale argumentului ea a avut un rol central. Două întrebări s-au pus în legătură cu ea: 1) Cum o putem justifica? 2) Serveşte ea la ducerea la bun sfîrşit a argumentului? Răspunsul meu este următorul: în ce priveşte a doua întrebare, **da**. Ea serveşte în acest sens. Însă e foarte greu să se formuleze un atare răspuns pozitiv. Chiar şi reconstrucţia lui Plantinga, atît de sofisticată, nu este satisfăcătoare căci, cum am văzut în paragraful consacrat perihorezei lumilor posibile, felul în care el apelează la o premisă de acest tip nu îi permite să derive concluzia dorită. Aşadar, apelul la premise de posibilitate nu e trivial; ele nu conduc automat, fără invocarea unor asumpţii logico-semantice complexe, la concluzia argumentului. Faptul că premisele de posibilitate pun el însele probleme dificile e una dintre concluziile cele mai importante pe care vreau să le trag.

De la Leibniz încoace, în legătură cu astfel de premise s-a considerat însă că fundamentală e prima întrebare. Am văzut care au fost cărările pe care le-a explorat Leibniz însuşi; am văzut, de asemenea, ce s-a încercat după el. În fond, cînd cerem să justificăm o **premisă de posibilitate**, ceea ce vrem e să arătăm că ea **este posibilă**. Ar fi atunci susţinerea unei posibilităţi a unei posibilităţi. O poziţie non-modalistă ne va conduce către eliminarea **posibilităţii** posibilităţii, adică spre reducerea acesteia la altceva (bunăoară, la consistenţă sintactică ori la existenţa unui model al acelei premise). Un modalist, aşa cum sînt eu, va admite însă că posibilitatea posibilităţii - iterarea unei modalităţi - produce un context ireductibil şi, în acelaşi timp, favorabil unei înţelegeri mai în adîncime a problemei. (Semantica reflexivă, într-un sens, nu e altceva decît o încercare de a scoate în evidenţă rolul esenţial al iterării modalităţilor şi al manevrării unor atare contexte).

Nu aş vrea totuşi să intru aici prea în amănunt în discutarea posibilităţii premisei de posibilitate a argumentului ontologic. Şi aceasta din următorul motiv. Eu am o altă diagnoză a semnificaţiei acestui argument decît cea considerată de obicei. Anume, de obicei se admite că rostul argumentului ontologic e acela de a proba existenţa lui Dumnezeu. Dar, atunci, pentru a fi siguri de ceea ce am conchide, trebuie să fim siguri şi de premise. Va fi sigur că Dumnezeu există, dacă e sigur că Dumnezeu e posibil. Or, se pare că argumentul ontologic are o altă noimă: eu nu cred că ceea ce se conchide cu acest argument e că Dumnezeu există, ci altceva: concluzia este că acea entitate (Dumnezeu) despre care se vrea să se afirme că există trebuie să fie construită (concepută) într-un anumit fel - şi anume cu entitate reflexivă. Deci, argumentul nu trebuie luat ca probînd că ceva există, ci altceva: că nu poate fi luat ca existent decît ceva care satisface anumite cerinţe logico-semantice. Atunci, se schimbă şi statutul premisei de posibilitate: pentru ca ea să fie admisă, nu sîntem forţaţi să admitem că e adevărată, adică nu sîntem forţaţi să acceptăm că ceva e posibil. Nu, ceea ce se cere e altceva: ca, prin forma ei logică, premisa de posibilitate să indice **genul, natura** entităţii despre care vorbeşte concluzia.

Mai precis, eu susţin că argumentul ontologic nu e menit să arate că Dumnezeu există, ci altceva: că, dacă este ca Dumnezeu să existe, acesta nu poate fi construit decît

ca Logos întrupat, ca entitate cu caracter reflexiv[5]. Adică: pentru mine argumentul probează că dacă se poate dovedi că Dumnezeu există, atunci singura concluzie e că Hristos există. Ca urmare, premisa de posibilitate a argumentului ontologic trebuie să fie astfel încît să nu împiedice posibilitatea Logosului întrupat; să statueze cadrul semantic adecvat constituirii mecanismelor ce garantează existenţa entităţii reflexive.

Această judecată asupra argumentului ontologic ne-a mutat deja la cea de-a doua problemă pe care anunţam că vreau să o ating: ce spune concluzia argumentului? Trebuie, desigur, subliniat de pe acum că ea urmează să fie cercetată în legătură cu premisa de posibilitate. Deci, ne vom concentra asupra supoziţiilor:

(1'c) În w: $(\exists w')(\exists x)w'M(x)$

sau, într-o formă mai simplă,

(1''a) În w: $(\exists x)w'M(x)$, pentru un w'

şi

(3'a) În w: $w(\exists x)M(x)$

În premisa de posibilitate (1''a) cuantifcatorul este posibilist relativ la lumea w'; aşadar, **despre** w' se afirmă că există un obiect astfel încît în w' acela are mărime anselmiană. Acel obiect (potrivit lui (6'a) şi (6''b), acela, dacă este, e **unic**) nu se presupune că există în w'. El e un obiect posibil. Forma lui (1''c) pare să indice însă că acel x există în w, lumea actuală! Căci avem: **în** w, există x astfel încît să întîmplă ceva. Aici e primul lucru care trebuie accentuat: cînd folosim relativ la o lume un cuantificator actualist şi cu ajutorul lui descriem (prin diverse constrîngeri) un singur obiect, încă nu am afirmat că acel obiect **există** în acea lume. Căci, noi doar **punem** existenţa acelui obiect, nu o şi afirmăm. Ce vreau să spun prin aceasta: dacă avem o expresie de forma $w'(\exists x)P(x)$ (iar **în** w' se admite că acel x este unic), noi afirmăm **în** w' ceva despre acest x. Dar încă nu afirmăm că el există. E posibil aşa ceva, fiindcă **în** w' putem aserta ceva despre [redacted], dar fără a fi, prin aceasta, angajaţi cu privire la existenţa lui x. Cum am încercat să argumentez în capitolul anterior, pentru a manevra situaţiile în care se asertează sau se respinge existenţa a ceva într-o lume nu e suficient apelul la un cuantificator (existenţial) actualist; mai e nevoie de ceva: de **iterarea**, în situaţia dată, a lumii posibile în care se realizează acea susţinere (de existenţă ori de nonexistenţă). Astfel, deşi prin $w'(\exists x)P(x)$ nu pot să afirm decît că în w' acel x are proprietatea P (dar nu şi că acel x există în w'), dacă am la dispoziţie şi ceva de felul: $w'w'(\exists x)P(x)$, pot să spun ceva mai mult - şi anume, că acel x există în w'.

Aşadar, dacă avem situaţii caracterizate prin iterarea unei lumi (oarecare) w', în care se asertează că un x are o proprietate P, atunci sîntem îndreptăţiţi şi să asertăm că x există; altfel zis, acum funcţionează (relativ la orice w') principiul:

---

[5] Poate că cititorul este nemulţumit de insistenta folosire a termenului "obiect", aplicat lui Dumnezeu. Căci, s-ar putea replica, ipostasele divine sînt **persoane**, nu obiecte. Sînt pe deplin de acord cu această observaţie. Eu folosesc termenul "obiect" într-un sens foarte larg, pentru orice este entitate. A spune că despre ceva - despre Dumnezeu, bunăoară - trebuie să vorbim apelînd la expresia "persoană" pentru mine nu înseamnă însă decît că numele "Dumnezeu" trebuie să fie considerat ca avînd anumite caracteristici semantice. Şi cred că acele caracteristici semantice cuprinse în ideea de **reflexivitate** sînt suficiente pentru a da sens ideii că propoziţia "Iisus Hristos este persoană" e adevărată. Tot sub specia reflexivităţii cade şi pronumele "eu" şi de aceea are sens să spun şi: "Eu sînt persoană".

Dacă ceva are o proprietate **P**, atunci acel ceva există[6].

Noi avem concluzia (3'a), în care realmente avem o iterare; spunem: în w, w... (unde w e lumea actuală). Acel **x** care **are** mărime anselmiană maximă **în** lumea actuală de asemenea **există în** lumea actuală. Să ne aducem aminte, din paragaraful anterior, punctul (e), că - potrivit reconstrucţiei oferite acolo punctului de vedere al lun Plantinga - filosoful american ar fi intenţionat (fără succes, am sugerat) să demonstreze ceva de genul lui

(3' b) **În w: (∃x) w'M(x)**

Nu contează aici că argumentul lui Plantinga nu este valid; contează însă că prin (3'b) nu se poate aserta existenţa acelui **x în w**, lumea actuală. Despre acel x, într-un fel, putem să vorbim într-o manieră ce poate fi descrisă ca fiind **despre** w (căci cuantificatorul (∃x) e posibilist faţă de w, privitor la contextul: wM(x)).

Problema ar fi prim urmare aceasta: dacă nu am avea o reconstrucţie a putinţei de a aserta **în lumea actuală** existenţa acelui ceva care are mărime anselmiană maximă, atunci tot ce am putea spune[7] că ar fi că - relativ la cadrul constituit de clasa lumilor posibile considerate: w, w', w'' etc. - există ceva având mărime anselmiană maximă. Acel ceva transcende lumea actuală, nu e legat de ea mai mult decît de orice altă lume posibilă (intuitiv, cerinţa aceasta era exprimată prin ideea existenţei necesare a lui Dumnezeu). Ceea ce are mărime anselmiană maximă, potrivit lui (l''c) şi (3' b), se comportă la fel relativ ca orice lume (fie ea cea actuală w, fie ea o altă lume w'). Prin condiţii de acest gen, nu putem afirma nimic despre existenţa acelui ceva, ci numai că despre o lume sîntem în poziţia de a afirma ceva despre el. Însă dacă tot ceea ce am urmări prin argumentul ontologic ar fi să demonstrăm ceva de genul lui (3'b) - şi dacă am reuşi în această încercare a noastră - atunci despre Dumnezeu (= ceea ce satisface proprietatea mărimii anselmiene maxime) nu am putea spune decît că el **există despre** lumea noastră. Nu mai mult: el poate fi admis ca o entitate a cărei existenţă trebuie presupusă atunci cînd vorbim despre ce se întîmplă (în lumea actuală); ca o condiţie a felului actual de a fi al lumii; ca un principiu al felului ei de a fi - dar nu şi ca ceva care **există în** această lume, alături de celelalte obiecte care există în ea.

Concluzia noastră este însă nu (3'b), ci (3'a); putem dovedi că **în w, w(∃x)M(x)** - cu corolarul ei: Dumnezeu există în w - dar nu şi (3'b). Ceea ce susţin eu este că (3'a) exprimă existenţa lui Dumnezeu nu ca o condiţie despre lumea actuală, ci ca una **în interiorul** ei, ca Logos întrupat: întrupat, în sensul că există alături de celelalte obiecte, în rînd cu ele, cu acelaşi statut ontic ca şi ele; Iisus Hristos este om, în cel mai deplin sens al cuvîntului, alături de ceilalţi oameni, de ispitirile şi păcatele lor. Totuşi (3'a) pare că nu reuşeşte să arate că acea entitate care satisface mărimea anselmiană maximă e, în acelaşi timp, Logos. Adică, nu reuşeşte ceea ce reuşea (3'b)" să arate: că Dumnezeu e un principiu al felului de a fi al lumii actuale. Nu e însă aşa. Vom putea observa cu uşurinţă că din (3'a) şi (6''b) obţinem:

(7) In w: (∀y((w'((∃y') (y=y'·**M(y)** ⊃ **y** = Dumnezeu), pentru orice w'.

---

[6] Acest principiu are o istorie lungă şi apărători de vază. În capitolul II nu l-am cercetat decît în contextul semanticii modale (cum se poate observa cu uşurinţă, el e admis de Plantinga). Mai pe larg tratez despre el în lucrarea amintită în **Cuvîntul înainte.**

[7] Admiţînd că am avea un argument valid!

Or, aici cuantificatorul (∀**y**) slujeşte în acelaşi fel în care slujea în (3'b) cuantificatorul (∃**x**) pentru a formula o condiţie despre o lume **w'** oarecare şi, în consecinţă, şi despre lumea **w**, cea actuală.

Concluzia dorită vine singură de aici: acel **x** care satisface mărimea anselmiană maximă are trup în lumea actuală; dar, în acelaşi timp, e un principiu.

Cu aceasta, am încheiat argumentul ontologic. Doar două sînt observaţiile care mai trebuie făcute. Mai întîi, cum am văzut, Dumnezeu e construit aici ca logos întrupat; în limbajul semanticii la care am făcut apel: ca **entitate reflexivă**. Or, pentru a reuşi în această direcţie, am utilizat două mecanisme logice: 1) reconstrucţia ideii de existenţă ca predicat reflexiv, adică a) ca predicat alături de celelalte predicate reale; şi b) ca predicat transcendental - aceasta, prin mijlocirea celor două genuri de cuantificări: a') actualistă; şi b') posibilistă; şi 2) rolul **lumii actuale** ca lume cu statut reflexiv. Se remarcă fără dificultate că acest al doilea mecanism logic a fost esenţial în construcuţia premisei (3'a). Ar decurge de aici că, într-un fel, statutul reflexiv al lui Dumnezeu este o chestiune derivată din cele două mecanisme reflexive amintite mai devreme. Nu am nimic împotriva unei atare interpretări a situaţiei de faţă.

A doua observaţie e oarecum mai generală. Cititorul care va fi avut răbdarea să urmărească întreaga argumentare din această carte îşi va fi putut pune întrebarea: dacă, pînă la urmă, argumentul ontologic e valid, este el şi convingător? Din păcate, cred că răspunsul e negativ. Dar, de bună seamă, atunci cînd am scris cartea am fost întru totul conştient de acest risc.

Ceea ce am încercat însă aici a fost altceva, poate mai puţin important pentru argumentul ontologic, dar - cred eu - deosebit de generos. Am încercat să arăt că principiul de căpetenie al creştinismului - recunoaşterea Dumnezeirii ca Logos întrupat - exprimă o schemă conceptuală pe care încă nu am apreciat-o îndeajuns. Că o putem reconstrui în cadre logico-semantice contemporane şi că am putea să o întrezărim în multe dintre realizările intelectuale ale vremii noastre. Şi poate că nu va fi în van strădania de a afla cît mai multe instanţe ale gîndului la rădăcina cărora ea se află aşezată.

CONTENTS

Introduction. ***From existence to possibility*** 9

1. Anselm's proof 9
2. Existence as a property of objects 13
3. Logic and "existence" 17

Chapter I. ***Modality and Essence*** 27

1. Leibniz on possibility and presumption 27
   a) The a priori argument 27
   b) The three premises 31
   c) The presumption in favour of possibility 35
2. Existentialism and **de re** modalities 39
3. Digression on the incommensurability of theories 43
   a) "Seeing" and "seeing that" 44
   b) The epistemic essentialism 48

Chapter II. ***Possible worlds: what is existence?*** 52

1. The "idea" of a possible world 57
   a) Exotic theories about exotic entities 57
   b) Modal actualism 60
   c) On the extensionalization of the modal discourse
   Example: D. Lewis's reconstruction of the ontological argument 65
   d) Possible worlds and basic entities 68
2. Existence and actuality 71
   a) A sublime approach: the possibilistic view 73
   b) On what there is not 81
   c) In a world and at a world 87
   d) A romantic approach: the actualist view 91
3. Possible objects 94
   a) On the notion of a possible object 94
   b) Trans-identification: the non-modal approach 97
   c) Trans-identification: individual essence 102
   d) Trans-identification: a seductive artefact 108
   e) Negative existential sentences 112

Appendix: Modal logics 117

Chapter III. ***Necessary existence*** 121

1. The logical form of the ontological argument 121
   a) The ontological argument in a syntactical setting 121
   b) The semantical approach to the ontological argument. The possibilist version 124
   c) An analogy: the idea of eternity 127
   d) The semantical approach to the ontological argument. The actualist version 129
2. The perichoresis of the possible worlds 133
   a) Could the theory of the possible worlds provide its own foundations? 134
   b) The idea of perichoresis of the possible worlds 142
   c) Modal facts 146
   d) The actual world 149
   e) The logic of the possible worlds 155
   f) Existence is a predicate 164
   g) Existence is a transcendental predicate 173
3. The method of the regulative ideal and the method of the non-standard knowledge 178

Conclusion. ***The validity of the ontological argument*** 182

În Editura **ALL** au apărut:

Biblioteca de economie şi management

Asigurări şi reasigurări în comerţul internaţional
Constantin Alexa, Violeta Ciurel

Doctrine şi curente în gîndirea economică modernă şi contemporană
Sută Sultana Selejan

Biblioteca de filologie şi lingvistică

Sistemele axiomatice ale logicii limbajului natural. Funcţii şi operaţionalizare
Gabriel Andreescu

Manual de lingvistică generală
Emil Ionescu

Biblioteca medicală

Farmacologie - sub redacţia
Valentin Stroescu

Anatomia omului - vol. I - Aparatul locomotor
Victor Papilian, Ediţia a VII-a -revizuită şi adăugită de *Ioan Albu.*

Îndreptar pentru prescrierea medicamentelor
sub red. V. Stroescu

Parazitologie medicală
Simona Rădulescu, Ernest A. Meyer

Biblioteca juridică

Codul civil - ed. îngrijită de
Corneliu Bîrsan, Valeriu Stoica, Flavius Baias

Drept civil. Teoria generală a obligaţiilor
Constantin Stătescu, Corneliu Bîrsan

Biblioteca de arhitectură

Fiinţa şi spaţiul
Radu Drăgan şi Augustin Ioan

Biblioteca de informatică

Baze de date relaţionale. Utilizarea limbajului SQL+
Ion Lungu, Ion Roşca, Gh. Sabău, Nely Muşat

Editura **ALL** va publica:

Biblioteca de economie şi management

Comportamentul uman. O abordare economică
Gary S. Backer

Dialog social

Introducere în convenţia europeană a drepturilor omului
Donna Gomien

De patru ori în faţa urnelor
Pavel Câmpeanu

Biblioteca medicală

Clinică medicală. Analize şi sinteze Vol. I şi II
Simion Purice

Stresul psihic şi bolile interne
Ioan Bradu Diamandescu

Explorarea ultrasonică a sistemului vascular (neurologie)
Andrei Nistorescu

Anatomia omului Vol. II - Splanhnologia
Victor Papilian, ed. a VI-a - revizuită şi adăugită de *Ion Albu*

Biblioteca de informatică

COBOL COMPLET - Vol. 1 - Bazele programării în COBOL pentru calculatoare IBM - PC; Vol. 2 - Tehnica programării în COBOL pentru calculatoarele IBM - PC
Ion Gh. Roşca şi col.

Biblioteca juridică

Tratat de dreptul familiei
Ion P. Filipescu

Introducere în dreptul civil
Paul Mircea Cosmovici

Biblioteca de matematică

Lecţii de analiză matematică
Paul Flondor, Octavian Stănăşilă

Matematici speciale
Octavian Stănăşilă, Vasile Brînzănescu

Analiză matematică - culegere de probleme Vol. I şi II
D. Flondor, N. Donciu

Am încercat să arăt că principiul de căpetenie
al creştinismului - recunoaşterea Dumnezeirii
ca Logos întrupat - exprimă o schemă conceptuală
pe care încă nu am apreciat-o îndeajuns.
Că o putem reconstrui în cadre logico-semantice
contemporane şi că am putea să o întrezărim
în multe dintre realizările intelectuale ale vremii
noastre. Şi poate că nu va fi în van strădania de
a afla cît mai multe instanţe ale gîndului la
rădăcina cărora ea se află aşezată.

Adrian Miroiu

ISBN 973-95933-2-1